



HANDBOUND  
AT THE



UNIVERSITY OF  
TORONTO PRESS





Digitized by the Internet Archive  
in 2007 with funding from  
Microsoft Corporation







3635-

A. G. Ellis  
26.9.03.

I

37

ACTES  
DU  
DOUZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL  
DES ORIENTALISTES

---

ROME 1899



ACTES

DU

DOUZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL  
DES ORIENTALISTES

---

ROME 1899

---

TOME TROISIÈME  
(PREMIÈRE PARTIE)

---

SECTIONS: LANGUES SÉMITIQUES ET MONDE MUSULMAN



FLORENCE

SOCIÉTÉ TYPOGRAPHIQUE FLORENTINE  
RUE SAN GALLO, 33

---

MDCCCXII



PJ  
20  
A73  
1899  
v.3

# VOCI DI ORIGINE ARABA

## NELLA LINGUA DELLE BALEARI

---

Gli svelti minareti di Soller (*Solar* « la Conca »), furono i primi edifici, che attrassero gli avidi sguardi del conquistatore di Mallorca, Giacomo I d'Aragona, quando egli si diresse dalla costa catalana verso la maggiore delle Isole Baleari, col proposito di conquistarla.

Il porto sicuro di Soller agevolava l'approdo, e le scarse difese di quel luogo ne avrebbero reso facile il possesso, con la speranza di poter quindi piombare, all'inattesa, per via di terra, su Palma.

Mentre che le vele della flotta conquistatrice correvano sul mare in tempesta, in vista delle amene alture di Wadi Musa, dimora estiva dei Re degli Hadduga, dalle boscose pendici di Bañalbufar, le incantevoli bellezze del paesaggio doveano accrescere il desiderio della conquista. Giacomo I (Jaime) giunse, con la sua flotta, al Pentalen, l'otto settembre 1229, e sbarcò sul detto isolotto, la domenica, giorno 10, dove gli fu condotta innanzi una vecchia araba, fatta prigioniera. Nel vedere il Re Jaime, l'impressione della vecchia fu profonda,



poichè egli aveva lunghissime braccia, ed una profezia araba diceva che un uomo dalle lunghe braccia avrebbe conquistato Mallorca. La vecchia, nel vedere le braccia sproporzionatamente lunghe di Giacomo I, esclamò: « È dunque destinato: Mallorca sarà tua ». Il che accrebbe non poca baldanza al Re d'Aragona. Frattanto, le alture della stretta valle si ricoprivano di Arabi difensori; e però dal campo di Don Jaime venne deciso di cercare più avanti un miglior punto di sbarco. Nella sera del giorno 11 il Re Jaime si recò a Santa Ponsa, nella vicinanza del qual luogo fu una prima zuffa favorevole ai Cristiani, nella quale perirono tuttavia i fratelli Moncada, cari al Re.

Allora il campo fu trasportato al nord di Palma, all'attuale Real, ma l'assedio alla piazza fu messo soltanto il 16 settembre. Nuño Sanz, lo zio del Re, prendendo la spada fra i denti, fece a tutti giurare di prendere Palma o morire, aggiungendo il voto, nel caso di vittoria, di costruire, nel luogo della vittoria, un Convento di Cisterciensi; il che avvenne poco appresso, dopo la conquista dell' isola.

Ma la difesa degli Arabi fu lunga ed accanita. Incominciato l'assedio il 16 settembre, solo il 2 dicembre poterono i Cristiani penetrare nella fortezza; ma, respinti, ne rimasero fuori fino al 27 dicembre, quando, aperta una nuova gran breccia, per la quale la cavalleria potè penetrare, il giorno 31, di gran mattino, ebbe luogo l'assalto generale; quasi tutti i Cristiani entrarono nella città, insieme con Don Jaime, che si avanzò per la porta di Babalcafal, oggi Puerta Pintod.

Presso che ventimila cadaveri rimasero sul suolo; i pochi Arabi superstiti scapparono, o si nascosero, la-



sciando indifeso il loro Re Wali Said Ben el Hakem, il quale dovette arrendersi a Don Jaime, che, verso sera, prendeva possesso dell'ultimo recinto di Almudaina, di cui si vede tuttora una porta. L'eccidio di quella giornata fu tremendo. Le donne offrivano i loro gioielli ai soldati inferociti, domandando soltanto che fosse loro risparmiata la vita. La città di Palma, che contava già ottantamila abitanti, parve allora ridotta a un mucchio di rovine, e il puzzo dei cadaveri era tale che il conquistatore, ad impedire, per la pestilenza, un danno più grave, bandì un decreto di morte contro quanti si rifiutassero a seppellire i cadaveri; ma la peste venne ad ogni modo, e decimò lo stesso esercito conquistatore.

Degli Arabi scapparono allora in Africa, i soli che avevano mezzi, chi sa con quale schianto nel cuore dei più, e, in alcuni, forse la speranza di un prossimo ritorno; quanta poesia di dolore in quella fuga, quando, con le loro alte vele latine, si discostavano dalla loro isola natia, desiderosi forse di salvare anche più della vita, la fede dei loro avi! Come gli Arabi fuggiaschi dell'Andalusia, anche gli Arabi di Mallorca, dopo aver chiuso a chiave le loro case, si portavano via le chiavi, speranzosi che essi soli l'avrebbero, tornando, riaperte.

Ma i poveri, che non potevano partire, dovettero, rimanendo, confondersi con la popolazione cristiana. Più civili dei loro conquistatori, in possesso di parecchie arti ed industrie, trovarono presto lavoro proficuo, e, sebbene sottomessi nelle campagne, imposero, a mano a mano, la loro civiltà al vincitore. Non deve dunque recar meraviglia che il fondo della popolazione dell'isola

cristianeggiata sia rimasta arabo, per quanto la signoria aragonese si sfogasse a distruggere tutti gli elementi dell' antica tradizione e civiltà musulmana. Gli artigiani e gli artisti nelle nuove costruzioni essendo sempre artigiani ed artisti arabi, l' arte tradizionale moresca si proseguiva in tutte le nuove costruzioni aragonesi.

La creta continuava a foggiare, sotto le dita esperte di lavoranti arabi le stoviglie domestiche, secondo il costume arabico; onde anche oggi può recar meraviglia il trovare nella vicina Algeria, specialmente nei Monti della Cabilia, le stesse e precise forme che usano tuttora in Mallorca. Così le pietruzze *tapin* degli acquedotti, gli strumenti agricoli, come l' aratro e la zappa di Mallorca, ed i frantoi ricordano perfettamente quelli de' vicini coltivatori musulmani dell' Africa. Così i bastimenti sciabecchi, con l' albero inclinato, l' altissima vela latina, la poppa sporgente, il modo di remare, il modo di accovacciarsi, sono ancora conformi all' uso arabico. Anche la religione ha serbato usi tradizionali arabi, come quelli di portar pietre e gettarle sulla tomba di un Santo, perchè le sabbie del deserto non la ricoprano e i devoti possano riconoscerla; come i nastri multicolori detti *midas* o *misuge*, che gli Arabi attaccano alle grate dei Santuari, avendo il clero majorchino, per dare a tal costume arabo un carattere cristiano, destinano tali nastri a servir come *misura* della statua della Vergine o del Santo di alcun Santuario, del quale dovevano a quelli che erano rimasti a casa, portare, in segno di benedizione, l' altezza precisa della statua; predomina poi, tra i colori, il verde, ch' è il colore sacro del Profeta Maometto.

La mano protettrice degli Arabi si vede scolpita in pietra sull'ingresso di parecchi edificj, come, per esempio, nel Mali di Degà, che è del secolo XVII; e molte tegole di case antiche la portano fatta con terra rossa, come usano gli Arabi con l'*Henne*. Or sono pochi anni soltanto, un muratore facendo nuove piccole volte, fra trave e trave, nella montagna di Mallorca, domandò che gli dessero un vaso di terra rossa, e, tuffandovi la mano, ne lasciò l'impronta ad ogni trave; richiesto perchè facesse codesto, disse di non saperlo, ma che lo aveva visto fare ad altri; così egli tramandava un antico uso, senza conoscerne altrimenti il significato.

Perciò non parrà, in alcun modo, strano, che, anche nella lingua imposta dai conquistatori, siano, a loro propria insaputa, e a loro mal grado, rimaste non poche tracce della lingua dei vinti. Molti de' nomi arabi rimasti nel linguaggio di Mallorca sono comuni a quelli che s'introdussero nel Castigliano; altri, al contrario, che la lingua aragonese accolse, non furono accettati dalla castigliana. Le cantilene poi che si usano nella battitura del grano e in altri lavori agresti, sono perfettamente arabe; così che, se non se ne discernessero le parole, nell'ascoltarle si potrebbe credere di trovarsi trasportati in un paese pienamente arabo. Io ne fui molte volte colpito; e venni, a mano a mano, segnando alcuna impressione; ma, a un po' per volta, il materiale mi si è, per via ingrossato, di maniera che sono venuto a comporre il dizionarietto che presento come saggio e che potrà da altri venire ampliato. Il professore Währmund di Vienna ebbe la bontà di rivedere i primi appunti, aggiungendovi alcuna osservazione; richiesto dal

Presidente del Dodicesimo Congresso degli Orientalisti di tornare il mio piccolo contributo agli Atti, lo feci con tanta maggior fiducia che i chiarissimi e dotti professori Celestino Schiaparelli e Fausto Lasinio s'incaricarono di rivederne le stampe, e mi sostiene la speranza che possa questa prima raccolta spingere altri a fare meglio di me.



DIZIONARIETTO DI VOCI DI ORIGINE ARABA

NELLA LINGUA DELLE BALEARI

A

**Aballò** da Abballa abbolloa, sorgente che scaturisce dalla terra quando cadono piogge abbondanti, castigl. albañal.

Si potrebbe pensare alla radice bli **بَلَّ** balla, *bagnare, inumidire*, e cioè dalla forma **بَلَاءٌ** ballâ (femm. dell' elativo **أَبْلٌ** aball) molto inumidito (terreno) come **رَمَضَاءٌ** ramḍâ *terra molto scottante*. Non è dubbio però che noi qui dobbiamo ricorrere alla radice **بَلَع** bala'a, *inghiottire*, e cioè alla forma **بَلَاعَةٌ** ballâ'a (con **بَلَوَةٌ** bal-lû'a e **بَالِغَةٌ** bâlû'a) *bodola, orifizio di cloaca, compluvio*, che in mezzo alla casa è destinato ad *inghiottire* le acque luride e che in occasione di grandi acquazzoni o simili le rigetta in parte. Boethor ha per l'Egitto: **بَلَاعَةٌ** ballâ'a *terres absorbantes*, Pedro de Alcalá: *remolino de agua*, Dozy Suppl. *Tourbillon d'eau* pel quale anche **مُبَلِّغٌ** muballî' (partic. attivo II) *remolinado de agua* (Alcalá). — Boethor: **بَالِغَةٌ** bâlû'a *lunettes, ouverture ronde des latrines*. Tutto questo prova che l'applicazione anzidetta alle sorgenti piovane è probabilmente originale. — Anche Dozy, Gloss. p. 65, riconosce le forme spagn. albañal e albañar in **بَلَاعَةٌ** ballâ'a, e dà pure le forme spagnole. albellon, abojon, arbolon per *cloaque, égot*.

**Adalid**, condottiero di guerra, è **دَلِيلٌ** dalil (coll' articolo **الدَّلِيلُ** ad-dalîl) condottiero dalla radice **دَلَل** dll (**دَلَّ** dalla, *condurre, mostrare la strada*).

Dozy, Suppl.: *Capitaine de corsaires*, (Alcalá; *principe de corsaires*): — *le guide et chef de la cavalerie légère qui court le pays ennemi*: —

*pilote*. Anche nel Castigl. *adalid*, *guide*, *conducteur de chemin*. — Dozy, Gloss., p. 40: *adalid*, port. *adail*, valenz. *adalil* (dove si è conservata la primitiva l. finale). «Ainsi s'appellaient les guides et chefs de la cavalerie légère qui couraient le pays ennemi. Voyez Mendoza, *Guerra de Granada*, p. 41. — Ibid. p. 24: La dernière consonne, qu'on entendait mal, est changée arbitrairement. De *al-fénîd* (الفنيد) *al fânîd*, pers. *fânîs*, *zucchero candito*) les port. ont fait *alfenim*, les Esp. *alfeñique*.» المشيد *an-nešîd*, *versi recitati* diventò *anexir* in spagn. e *anexim* in port.; da *adalil* ... *adalîd*.

**Adobar** da *dabage* *conciare pelli*, castigl. *adobar* è l'arabo

دَبَغ *dabāḡa* *conciare*.

Dozy, Gloss. non ha *adobar*, ma l'etimologia è sicura.

**Aduana** ital. *dogana*, franc. *douane*, castigl. *aduanā*, dal pers.-

arab. ديوان *diwân* nel senso di *locale per gli impiegati di*

*finanza*. Si pensi anche al pers. دكان *dukân* (e دوکان *dûkan*),

arab. دكان *dukkân* *bottega*, greco *δουκάνη*, il che però non corrisponde foneticamente.

Così pure Dozy, Gloss. s. v. *duana*, p. 47. All'arab. الدكان *ad-dukkân* nel senso di *pezzo di pietra o di legno* ci richiama lo spagn. *adoquin morce*, *pierre pour les pavés*, *adoquines*, *contre-jumelle*, &c.

**Aduar** da *ad-dnuar* usato metaforicamente a Minorca come *ordinamento*, *confusione*.

Si potrebbe alla prima pensare, stando alla pronuncia, alla forma أدوار *adwâr* (pl. di دار *dâr* *casa di campagna*) senza articolo, usando il plurale invece del singolare, come in ناس ملاح *nâs m'lâh* *buona gente*, تبعة *taba'a* *subalterni*, فساء *nise* *donne* ecc.

Sta per *ad ad-dawwâr* (الدَّوَّار) da *ad-duwwâr* (الدَّوَّار) *accampamento circolare dei beduini*, col bestiame nel centro. Dozy Gloss. p. 47.

**Agatges** da ágala affitto.... in natura, escluso il fitto in denaro. Alets è la forma più usata in Minorca, mentre a Maiorca si pronunzia agetges.

Da أَجَلَ agál termine di pagamento, forse però l per r: أَجْر agír mercede, donde deriva la IV forma إِيجَارٌ igár affitto, bail à ferme. Dozy non ha nulla di simile.

**Agutzi**, Alquacil da alguazil *malleradore*, castigl. alguacil.

alquacil, port. alvacil, alvazil, alvazir, alvasir, alvasil, alvacir, (Dozy, Gloss. p. 129), si deriva dall'arabo الْوَزِير al-wazīr che, oltre a *ministro*, significa pure altri uffizi più bassi. Gli arabi dalla radice و ز ر derivano وَزَّر wizr carico; وَزِير wezír colui che divide col Re il carico degli affari. Esso però trae la sua origine dal persiano كَزِير g<sup>h</sup>ezir o g<sup>h</sup>izir *prefetto, comandante della Guardia*. Per lo spagn. alguacil si pensò pure all'arabo الْوَصِيل al-wasíl il *mediatore, il confidente* (delazione ec.) a cui si può anche applicare il significato suddetto di *malleradore*.

**Alach** da yaloch (*virex agnus- castus*) pianta, castigl. haloch.

Dozy Gloss. p. 284: haloch val. Selon Fischer (Gemälde von Valencia, 1, 227) ce mot désigne le *bupleurum* (su questa pianta v. Plinio, Hist. Nat. XXII, 35; βούπλευρον, Nicander, Theriaca, 586).

Dozy lo deriva dall'arabo حَلُوق halûq, nome che risponde a bupleuran e a *lingua di cane* (Κυνόγλωσσον, arab. آذان الأرنب aḍān el'arnab, *orecchie di lepre*) il cui succo serve a tingere in rosso la pelle.

**Aladroch** da arraeroc *acciuga non salata*, castigl. aladroque.

Dozy Gloss., p. 53, murc. (*anchois qui n'est pas salé*). « Dans une liste d'espèces de poissons, Cazwini (II, 120, l. 1) nomme aussi الرِّقْرُق (ar-racrôc), mais je ne sais pas si c'est l'anchois, car le mot ne se trouve pas dans les dictionnaires ».

**Alafaya** pel val. arafaya av. *stoffa*.

È con probabilità الرَّفِيعَةُ ar-rafi'a fem. di رَفِيعٌ sottile, fine, molto leggera (stoffa) anche costosa.

[Credo che sia lo spagnolo *faja* che deriva dal lat. *fascia*. Dicc. Acad., «Pieza de tela, de lana o seda, larga y estrecha, con que se rodea el cuerpo dando varias vueltas, ec. ec.»].

Ital. (commenc.) *faglia*?

**Alame**, lama da aljam castigl. alhume, *allume*.

È il latino alumen (Plinius, Hist. nat. XXXV, 52).

**Alapi** da halebi *tela di lino* che si fabbrica in Aleppo.

حَلَبِيّ halabî, *aleppino*.

**Alarb** fem. Alarbe.

Dozy, Gloss., p. 56: alarbe, port. alarve *hombre barbaro, rudo, aspero*, da الْعَرَبِيّ al 'arabî, l'*arabo*.

**Alarbi** da alarbi (arabo) *uomo burbero, rude*, castigl. alarbe.

Si può pensare a حَرْبِيّ harbî (coll'artic. al-ḥarbî) *guerresco, guerriero, soldato*. Per la derivazione di detto significato non solo si può pensare a ḥarb *guerra*, ma ancora a ḥarib *furente, scellerato*, ḥarab *furor*. Più si avvicina (anche Dozy, Gloss., p. 56) الْعَرَبِيّ al-'arabî, *arabo, beduino, berbero*.

**Alayde** da alcait, castigl. alcaide.

قَائِدٌ qâid (coll'artic. الْقَائِدُ al-qâid) *condottiero, comandante*. «Chez les Espagnols ce mot a reçu la signification plus restreinte d'un Commandant d'une forteresse» (Dozy, Gloss., p. 79, s. v. Alcaide).

**Albará**, anbará.

Dozy, Gloss., p. 63: albalà, albaran, albarà, alvara *quittance, cédule, diplôme, passe-port*, de الْبَرَاءَةُ que P. de Alcalá traduit par *cedula* *hoja* o *carta, contrat*.



Se significa realmente *quietanza* ecc., esso è **الْبَرَاءَة** al barā'a che ha detti significati.

**Albará** *mercato* castigl. albalà da albarut, albarà.

Per la derivazione del suddetto significato noi dobbiamo ricorrere col pensiero al medio latino, italiano, spagnolo e provenzale *barra*, *stanga*, *sbarra*, *catenaccio*, al francese *barre* nel senso di *barriera*, *balaustrata* (quindi anche *barreau*). Questo significato può aver condotto ad uno scambio coll'arabo **بَرَّة** barra (coll'art. al-barra) *campo libero fuori della città*, d'onde *territoire qui s'étend autour d'une ville, banlieue*, e *faubourg* e *le dehors*, il quale significato si trova nello spagn. *albala*, *albara*, *albarra*, *alvara*. All'arabo **بَرَاة** barāt, *quietanza*, appena si può pensare. Cf. Dozy, Gloss., p. 63.

**Albardá** *sella di legno foderata* da bardaah, bardan, castigl. albardan (lag. albarda).

Abarda, albarda specie di sella rivestita di tela di lino, comunemente usata dalle signore di Minorca.

**بَرْدَعَة** barda'a (anche **بَرْدَعَة** barda'a) volg. barda'a (coll'artic. al-barda'a) *sella da asino*. Boethor: *bât rembourré pour un âne, une mule*.

**Albercoch**, albercoch da al-bercoc *albicocca*, castigl. albaricoque, fr. abricôt.

**بَرْقُوق** barqûq (coll'artic. **الْبَرْقُوق** al-barqûq) *albicocca*, in Siria *prugna*. Dozy, Gloss., p. 67.

**Albrot** da abbastoz (?), (alboroz ?) castigl. alboroto *grido*.

La derivazione da burûz (coll'art. al-burûz), *uscita festosa della popolazione incontro al principe, parata di gala*, ecc. solo è verosimile in quanto venga dalla forma alboroz e conservato il significato originale di **بَرَزَ** baraza, *uscire all'aperto, in campo aperto* (in campum prodire); **بَرَزَ حَرْبًا** baraza ḥarban *andare alla guerra*; III forma, *farsi incontro a qualcuno in duello* (fuori della fila). Dozy, Gloss. p. 371, riporta soltanto la derivazione da **فُرُط** furuṭ *eccesso*, **بَارُود** bārūd

*polvere da cannone* e عَرَبْدَة 'arbade rissa, però senza propria dichiarazione.

**Alcachofa**, escarxofa da aljarxofa, castigl. alcachofa.

خَرْشُوف ḥuršûf (coll'art. al-ḥuršûf), specie di cardo chiamato in Siria أَرْضِي شَوْكِي arđi šaukî. Essendo una forma mostruosa per l'arabo, non altrimenti che la tedesca *artischoke*, mi pare che possa benissimo essere derivato dall'italiano *carciofo*, parola di cui il primo elemento è sicuramente *cardo*. Cf. Devic nel Suppl. al Littré s. r. Artichaut. L'arabo ha pure خَرْشُوف ḥaršûf.

**Alcaria** da alcariya, *casa di campagna*, castigl. alcaria, alqueria.

قَرْيَة qarya, qarye, (coll'art. al-qarye), *casale, casamento, fattoria*. Dozy, Gloss, p. 86, *ferme, métairie*.

**Alcaçaba**

Dozy, Gloss., p. 90, alcazaba, port. alcaçova *forteresse de القصبة* al-caçaba (al-qasaba), *bourgade, ville, capitale, forteresse*.

**Alcova** da alcoba, it. *alcova*, franc. alcove, ted. Alcowen.

قُبَّة qubbe *gabinetto* (coll'art. الْقُبَّة al-qubbe) *volta, cupola*, ecc., anche *isolata*.

**Alcohol**

Dozy, Gloss., p. 92: *alcohol*, arag. alcofol, catal. alcofoll de الكحل al-cohl (al-koḥl) «Le cohol est la galène ou *sulphure de plomb*. C'est à tort que plusieurs auteurs ont traduit le mot cohol par *antimoine*». (Prax, Commerce de l'Algérie, p. 29). — Mahn, Etymol. Unters., p. 107-109. Anche in Dozy, Suppl.

**Alfabaga**, alfabega da alhabac.

Dozy, Gloss., p. 62: albahaca, alfabega, alhabega, alabega, fr. *fabrière*, espèce d'herbe, *basilic*, de الْحَبَف al-habac (al-ḥabaq) *mentha-pulegium, puleggio*.

**Alfabrega**, castigl. albahaca.

Dozy, Gloss., p. 62: albahaca, alfabega, alhāboga, alabega (franc. *fabrique*) espèce d'herbe, basilic (par transposition) de الحَبَق al-ḥabaq, mentha- pulegium [*pulicaria*]. Nel Suppl. aggiunge: basilic, menthe d'Arabie, menthe sauvage, laurier rose.

**Alfach**, castigl. alfaque banco di erba marina presso le coste, da Alfa Sparto, giunco marino.

Dozy, Gloss., p. 107: Alfaque, *banc de sable, bas fond de ?* (Il. Diz. dell'Acc. Sp. lo fa derivare da الهكوك. Sono due cose diverse). Alfach come nome corrispondente a Sparto, proviene benissimo da al-alfa, arabo الحَلْفَة al-ḥalfa, nonchè خَلْفَاء ḫalfā e حَلْفَة ḫalfa jonc, roseau, le sainfoin épineux, stipa tenacissima, sparte, que Pedro de Alcala traduit par *esparto* yerva propria de España (Dozy, Gloss., p. 100 e Suppl. s. v. حَلْفَة).

**Alfalí** da alharí magazzino di grano: castigl. alfali.

Col suddetto alhari, magazzino di grano s'intende هَرِّي huryun, volg. huri o hori, coll'art. al-huri 'magazzino pubblico di grano, granaio, nonchè magazzino di vettovaglie per i soldati. Dozy, Gloss., p. 139: alholi, alfoli, alforiz, grenier, magasin de blé, de الهَرِّي alhorí lat. *horreum*. «En Navarre on disait algorio et le mot arabe a encore une fois passé dans l'espagnol sous la forme algorin ou alguarin».

**Alforge** (-es) da alsarch (?), bisaccia, castigl. alferga; n Minorca si chiama comunemente *bonetus* o *bunatus*.

Dozy, Gloss., p. 116: alforja besace da خَرْج al ḥorg خَرْج ḥurg sacco da viaggio ecc.

**Algaravia** confusione.

Dozy, Gl. p. 119:

1) algarabia, algaravia, port. aussi, algravia, arabia = la langue arabe, baragouin, galimatias, bruit confus de plusieurs voix. Est العَرَبِيَّة al-'arabīya (al-'arabīyya) la lingua araba.

2) algarabio, fem. algarabia en port. avec la *n*, est الغَرْبِيّ al-garbf (al-garbf) *del regno d'Algarve*.

3) Algarabia Due piante, a) euphrasia, b) plante du genre centauree.

### Algebra.

Dozy, Gloss., p. 123: algebra = الجَبْر al djebr (al-gebr, pr. egiz. al-gabr, al-ghebr) جَبْر in origine: *rimetter a posto forzatamente un osso rotto o slogato, quindi anche riduzione di equazione (risolvere un' equazione)*.

### Algorfa.

Dozy, Gl. p. 127: algorfa, algofra grenier, sobrado da الغُرْفَة algorfa (al-ğurf) presso Alcalà: *cel da camara, cenader en sobrado, camara donde dormimos, camara como quiera*: — Boethor (Egitto): *chambre haute, solaio (soffitta)*.

**Alhaja** da haya, ital. gioia (gioiello).

Da حَاجَة häge (bisogno) cosa posseduta (?), utensile. Dozy, Gloss., p. 133: alhaja désigne en général toute chose qui a quelque valeur et plus spécialement tout ce qui est destiné à l'usage ou à l'ornement d'une maison ou d'une personne, comme tapisseries, lits, bureaux, ou habits, bijoux, etc.

### Alimares

Dozy, Glos., p. 141: alimara, feu que l'on fait sur la côte pour donner quelque avis, de الإِمَارَة al-imâra signal, segnale.

**Aljup**, anjup dall'ar.

الْجُبّ al-ğubb, cisterna, fossa? Spagn. algibe, chibo.

**Aljub** (arjub, anjub) dall'arabo.

جُبّ ġubb (col'art. الْجُبّ al ġubb, cisterna. Dozy, Gloss., p. 125, s. v. algibe.



**Almesh**, aumesch da almice.

Dozy, Gloss., p. 162: almece port. aussi almice, almiça è  
المَبْصُ al-maïṣ od المَبْسُ al-meis usato al Magreb per المَصْدَل  
al-maṣl, *petit lait, serum lactis, siero*.

**Almirall**, almirant.

Dozy, Gloss., p. 164 seg.; almirante, ammiraglio, almiraglio,  
port. *amiralh*, ec., ordinariamente spiegato con أَمِيرَ الْبَحْرِ amir al-  
baḥr, *comandante del mare*, (anche أَمِيرُ الْمَاءِ amir al-mâ *coman-*  
*dante dell'acqua*). Dozy però osserva che la desinenza *al* non ha nulla  
a che fare coll'articolo arabo, ma è piuttosto la desinenza latina *alis*  
o *alius* (*almiralis, almiralius, almiragius, amirarius, amiratus, amiran-*  
*du*, donde lo spagn. *almiraje, almirage, almirante*), inoltre la parola  
*mir* venne usata qual *Comandante in capo* coll'aggiunta *sur mer, sur*  
*terre*. — *Almirage de la mer*. (Sarebbe però molto strana la scomparsa  
fonetica di بَحْرٍ baḥr). Amir però è arabo; la *l* (*almirante*, ted.  
*admiral*) è inserta.

**Almogaver**

Dozy, Gloss., p. 172, *almagovares, cavalerie légère, avant-con-*  
*reurs*. È plur. di الْمُغَاوِر al-mogâwir (al-muġâwir) *colui che*  
*fa un assalto nemico, una scorreria* (غَارَةٌ ġâre), *una razzia, un raz-*  
*ziatore*.

**Almogna** da almauna *elemosina*, castigl. *almogna per tri-*  
*buto, contribuzione*. Nelle Baleari si dice *pia almogua per lar-*  
*gixione pia*.

Dall'arab. مَعُونَةٌ ma'ûne *aiuto, soccorso*.

Dozy, Gloss., p. 179: *almoyna*. « Dans plusieurs documents du  
moyen âge, ce mot signifie, soit un impôt sur les navires marchands  
dont le produit devait servir à équiper une flotte contre les Maures,  
soit un don volontaire destiné au même usage. On trouve donc les ex-  
pressions dons é *almoynes* » et « *galea de la almoyna* ». C'est l'arabo  
المُعُونَةُ al-ma'ûna (al-ma'ûne) qui signifie proprement *aide* et qui dé-  
signait: une contribution extraordinaire, imposée par le prince quand

le trésor public était épuisé». — Come **إِعَاذَةٌ** i'âne, che ha lo stesso significato, derivata dalla radice **عَوْن** 'aun aiuto.

**Almoradux**, moradux da almardadux castigl. almoradus *maggiorana* erba.

**مَرْدَقُوش** mardaqûs (coll'art. **المردقوش** al-mardaqûs) dal pers. **مَرَزَنَكُوش** marzangûs *orecchio di topo*, (greco *μυροστωτίς*) *maggiorana*; — in Spagna pure **مَرْدَدُوس** mardadûs, murdadûs (secondo Dozy, Gloss., p. 174, fin dal X sec. non si usava la forma araba).

**Almoxarif** da almoxarif *ricevitore delle gabelle* (derechos) *reali*, castigl. almojarife.

**مُشْرِف** muśrif, mośrif (coll'art. al-muśrif) pl. **مَشَارِف** meśârif, *Ispettore capo, ispettore delle finanze, delle gabelle erariali*, (da non pronunciarsi **مُشَرِّف** muśarrif). Dozy, Gloss., p. 179: almoxarife, port. almosarife, almozarife, «receveur de l'impôt qui se paie aux portes de ville et à l'entrée des ports, de **المُشْرِف** al mośrif *inspecteur, intendant*.

**Almut**, aumut.

Dozy, Gloss., p. 180; almud, port. almude *nom de mesure de* **المُدّ** al moud d (al-mudd) *una misura degli aridi* (Nell'Irak 2 **رَطْل** raṭl, nell'Higaz 1 1/2 raṭl. Un raṭl = 2566 grammi).

**Alquimia**.

Dozy, Gloss., alquimia alchimie de **الكیمیاء** al-kîmiya oggi anche *Chemie*. Significava in origine la *pietra filosofale* «la pierre philosophale» dal greco *χυμός fluidum*, *χημία, χημία*, Chimica.

**Ama** da ama *balia* (?).

**أَمَة** ama, ame (rad. **أَمَو**) *schiava, serva*.

**Amburnia, albarnia** (?).

Dozy, Gloss., p. 73; albornia *grand vase vernissé, qui a la forme d'une écuelle* de **البرنية** al-barniya (al-barniyye) *vas fictile in quo quid recondunt.* — Belot: *petit vase de terre, terrine.*

Quando significasse un *vestito*, allora deriverebbe da **برنية** berniyye «l'esp. bernia, chez Alcalá (de Hibernia, dell'Irlanda, irlandese), manteau en robe fourrée de peau de loup ou d'autre peau velue, capote, vêtement rustique à la façon des Irlandais». — L'Accad. «gros drap de laine de différentes couleurs dont on faisait des manteaux qui portaient le même nom».

**Amo** da amon *affittavolo, fittaiolo.*

**أمان** 'ummân *contadino, fittaiolo* (propriamente come **أُمِّي** ummiyyun) *ummi uomo rozzo, analfabeta.*

**Amohinarsse, amohinat.**

Esso può venire da **مُهِن** muhîn, *disonorante, oltraggiante, maltrattante*, partic. attivo della IV forma di **هان** (per **هَوَّن** hawana) *valer poco.*

**Andamio** da addaima *ponte*, usato dai mori, castigl. *andamio.*

Dozy, Gloss., p. 190: andaime, andaime, port. *échafaud pour les maçons.* (L'accentuation est: andáime) de **الدَّعَائِم** ad-da'aim *les poutres*, pl. de **الدِّعْمَة** ad-di'ma et da **الدِّعَامَة** ad-di'âma. **دَعَائِمُ** da'a'im è plur. di **دِعَامَة** di'âme, *puntello, pilastro.*

**Anfans** ar. al-faḥfaḥa.

Dozy, Gloss., p. 100: alfalfa *herbe appelée le grand trèfle* [*fœnum burgundicum*, de **الحَلْفَة** al-ḥalfa que P. de Alcalá traduit par *esparto, yerva propria de España* (Engelmann)].

Dozy fa osservare che qui Engelmann è in errore. L'arabo **الحَلْفَاءُ** al-ḥalfâ (al-ḥalfâ) significa *stipa tenacissima e arundo epi-*

geios; ma lo spagn. *alfalfa*, *alfylfe*, *alfalez* è *Trèfle* (greco *μυδιζαί*, *erba medica*, it.) *luzerne*. Alcala traduce *alfalfa* per *façfaça*. «En effet la forme *alfalfez*, qui est le moins altérée, est une corruption de **الْقَصْفَصَة** al-façaça (**الْقَصْفَصَة** al fişfişe) *luzerne*, *medica* che è il persiano **اَسِيَسْت** *espist*, **اَسِيَسْت** *uspist*. **اَسِيَسْت** *uspust* da **اَسْفِسْت** *esfist*. Pronunciando *espist* torna molto meglio il fr. *esparcette*, lo spagn. *esparcilla* ».

**Ante** da dante *pelle di camoscio conciata*, castigl. *ante* ital. *dunte*.

Dozy, Gloss., p. 195: *Ante*, *dante*, port. *anta*, *danta* (selon les dictionnaires *buffle*, aussi *peau de buffle*). — «Le mot port. vient de **لَمْتُ** *lamt* nom que porte, dans les déserts africains, un animal du genre des antilopes». Marmol (*Descripcion de Affrica*) qui écrit quelquefois *ante*, dit formellement: «el dante que los Affricanos llaman *Lamt*». — Dozy, Suppl. s. v. **لَمْتُ**. «On se servait de sa peau pour en fabriquer des boucliers excellents et fort estimés, qui s'appelaient **دَرَقَةُ لَمْتُ** [*daraqat lamt*], en espagnol *adaragadante*, *dargaa dante*, *adarga da ante*, *dargadante*». [Cfr. il *lama*, antilope o specie di cammello delle Ande. A. D. G.]

**Arancel** da *alasar*, castigl. *arancel*. *Tariffa ufficiale* che porta i prezzi a cui si devono vendere le merci ed i diritti che su queste si devono pagare.

Non so che cosa possa essere il detto *alasar*. Forse il pensiero si è portato ad **الاسْعَار** al-as'âr i prezzi, pl. di **سَعْم** si'r prezzo (cfr. qui l'art. *mostassa*). Engelmann pensa ad **الرِّسَالَة** ar-risêla (*ar-risale missiva*). Dozy, Gloss., p. 197, osserva invece che *risâle missive* non ha mai il significato di *décret*, *loi*, e propone la derivazione da **الْمَرَّاسِم** al-marâsin (plurale abbreviato per **مَرَّاسِيم** marâsîm pl. di **مَرَّسِيم** marsûm *tracciato preseritto*; può passare anche per pl. di **رِسْم** resm) il quale come *décret*, *ordonnance* esprime propriamente tutte le preserizioni.



**Arganells** da alcartell.<sup>o</sup> *Corba*. Tessuto di sparto od altro per portare le brocche d'acqua sulle bestie da soma, catal. argadell.

È l'arabo قَرَطْل qarṭal, قَرَطْلَة qarṭale, قِرْطَلَّة qirṭalle, قِرْطَالَة qirṭāle cesto di giunchi specialmente corba da asino per frutta.

Non si trova nel Gloss. di Dozy, ma sì nel Supplem. col rinvio al greco κάρταλος κάρταλλος (corba che al basso termina in punta) che occorre nei Settanta ed in Clemente Alessandrino, dal Siriaco.

**Argolla** da algoll, castigl. argolla.

Dozy, Gloss. p. 198: argolla, port. argola *grand anneau de fer* da اَلْعُلَّ al-gull (gogna, manette).

**Arraiz** da ar-raiz *capitano* donde *capitano di bastimento moresco*.

Preso da رَأِيس ra'is (coll'art. الرَّأِيس ar-ra'is) *capo, capitano, capitano di nave* ovvero da رَأِيس rā'is (che significa lo stesso).

Dozy, Gloss. p. 199 ha proposto l'ultima forma, benchè رَأِيس ra'is sia l'usata, e la forma Spagnuola arrayz *governante, capitano di nave* prevenga da rā'is. Corrisponderebbero all'accento originale spagnuolo: arrûëz ovvero arrñëz?

**Arraval**, arrabal da rabat *sobborgo*, castigl. arrabal.

Dozy, Gloss., p. 198: arrabal [raval] *faubourg* (anche *parrocchia, quartiere*) da الرَّبَض ar-rabad (*les environs d'une ville, faubourgs*). Nel portog. arrabalde si conservò ancora l'antico d come in alcalde da الْقَاضِي al-qâdî il giudice (osservazione del Dozy).

**Arreus** da arreyat *strumento (?)*, castigl. arreàs. . . . . (?) *arredo*.

Non è in Dozy, Gloss. — رِيش ris *penne* pl. اَرْيَاش aryâs significa puro tutti i mezzi per il vivere e per il mantenimento, *choses nécessaires à la vie*, quindi anche *ricchezza*; nonchè *abito ricco, ricamato*; la detta parola è evidentemente il pl. aryêš. رِيشَة riše *ajyrette de diamants enchâssés dans de l'or ou de l'argent*. (Dozy, Suppl.).

**Arri** grido per incitare bestie da soma, onde appunto il castigliano arriero conduttore di bestie da soma, oppure *asinaio*.

Il nome di arriero applicato al conduttore di bestie da soma si può con certezza derivare dal grido arri (arre, harre) che taluno deriverebbe dall'arabo هَرَّ هَرَّ harr harr (grido del camelliere). L'abbate Bargès senti in Algeria il grido أريه errih. — Ma Dozy, Gloss., p. 203 osserva giustamente: « Est-ce que nous chercherons à présent l'origine de ce mot? Je crois que ce serait de la peine perdue, car à mon avis c'est un cri comme il y en a tant et qui ne signifie absolument rien. Les mulets le comprennent, et cela suffit ».

**Arroba** peso da arruba castigl. arroba.

Da رُبْع rub' quarta parte [del قَنْطَار qinṭār quintal], coll'art. ar-rub' (la ع finale araba ha pure il nome di *a* breve).

**Arrop** da arrabb castigl. arrope *mosto cotto*.

Da رُبّ coll'art. ar-rubb sugo vegetale condensato, mosto cotto ristretto, sciroppo di frutta.

**Arselaga** da al djaulac.

جَوْلَق gaulaq è *grand sac pour les grains, la farine* (Boethor, Egitto). E il pers. جَوَال guwāl [sacco di lana]. — Nella Spagna significa anche *coffre* (arca, cax); pers. جَوْلَح gaulah; arab جَوْلَق gaulaq esprime pure *pannolano ruvido* per coprire la sella, per colla. — Ar. جَوْلَق è inoltre il nome di un arbusto sul quale vedi Dozy, Gloss., p. 371.

Aliega, anlaga, abulaga, ajonc, *ulex europaeus*. L'Accad. Espagn. le traduit Aliega par ulex. Alcalá traduit aliaga par djaulac; (Dozy) mais il ne faut pas en dériver aliaga, car on lit chez Ibn Baïṭār: il gaulaq in *ispagnolo* si chiama yalâca *spino* (arbrisseau épineux) ma non si deve confondere col دَار شَبَشَعَان

<sup>1</sup> È il pers. دَار شَبَشَعَان dār šis'ân (forma abbreviata دَار شَبَعَان dār šī'ân albero spinoso grosso (crassus Wall.) la cui corteccia è simile alla

dâraşayşâ'ân. Questo è l'*aspulathus* che, come si trova scritto in Mostâîni, in ispagnuolo si scrive pure يُلَاقَة yulâqa. Da questo yulâqa, secondo Dozy, deriva lo spagnuolo aulaga donde abulaga. Dalla pronuncia yalâca, yalaga viene aliaga. Ma « dans le man. de Naples du Mosta'îni on lit. يُلَاقَة أو ارجلاقَة youlâca ou argilâca. Je retrouve ce mot dans le dialecte Valencien: Fischer (Gemälde von Valencia I, 248) « Ulex Europaeus en Esp. aliaga de Europa, en val. argilaques d' Europa ». En France aussi on disait au moyen-âge *argilax*. Quello che soit l'origine de ces mots, il est certain qu'ils ne sont pas arabes ». Con *ardgilaca* e val. *argilaques* concorda soprattutto *arjalaga*.

**Açot** da açot *frusta*.

Dozy, Gloss., p. 228: azote, port. açoute *fouet* de السَّوْط az-sauṭ (as-sôt) *frusta*.

Spagn. azoot, azoth, asoth, azote sta pure per azoth = الزَّأَوُق az-zâuq da الزَّأَوُق az-zaûq *universalis medicina, mercurium* (mercurio). Dozy, Gloss., s. v. azoque.

**Açuçena.**

Dozy, Gloss., p. 228: azuçena *lis blanc* de السُّوسَانَة as-sousêna (as-sûsâne) do سُوْسَن sûsan, سَوْسَن sausan, سُوْسَان sûsân (di cui il precedente è nome d'unità), ebraico שׁוּסָן šûsan, pers. سُوْسَن sûsan, greco σουσάν.

**Atalaga** da atalagi *torre di guardin, vedetta*.

Atalugar *stare alla vedetta* da atalayach donde anche talayot [castigl. talayote] come sono chiamate le costruzioni megalitiche costruite anticamente.

طَلِيعَة ṭali'a pl. طَلَائِع ṭalâ' (pl. coll'art. الطَّلَائِع aṭ-ṭalâ' lîr') *sentinelle avanzate, avanguardia, esploratore*. La forma spagnuola atalaya è il plurale suddetto aṭ-ṭalâ'r, quindi quale gli scrittori

cannella (قَرْفَة). Secondo Plinio, Hist. Nat. XIV. 16 (leg. XIV. 151) — *Perpalathus* (la corteccia?) serve ad aromatizzare il vino.



spagnuoli scrivono la parola nel senso di *sentinella*, *guardia* (così il pl. arabo come il singolare): Alfonso X (part. II, Tit. XXVI, ley. X) «et como quier que sea muy peligroso el oficio de las atalayas porque han á estar todo el dia catando á cada parte». — Mendoza (Guerra de Granada, p. 65): «Lo que ahora llamamos *centinela*, amigos de vocablos extranjeros, llamaban nuestros Españoles, en la noche, *escucha*, en el dia, *atalaya*».

Pedro de Alcala dà invece ad *atalaya* il significato di *torre di guardia*, *specula* (s. v. *atalayer* e *especular stare alla vedetta*).

Per questa (al plur.) gli arabi usano invece la parola **مَطْلَع** *maṭla'* e **طَالِعَة** *ṭāli'a* pl. **طَوَالِع** *ṭawāli'*. Per *sentinella* Alcala usa *atalayador*. (Il tutto presso Dozy, Gloss., p. 209 seg.)

**Atlot** da *welled*.

Sarebbe usata la forma femm. onde si è fatto *atlota*. La parola non corrisponde ad altra radice latina, ecc., e senza dubbio dovrebbe derivare da *welled*, perocchè la corrispondente voce propria catalana è *noy noya*, [catal. e castigl. *novia*, *sposa recente*] che in Catalogna ed in parte anche in Minorca sono la stessa cosa.

Si può pensare a **وَلَادَة** *wallade partoriente*, **وَلُودَة** *donna feconda*, e, stante l'*a* in principio di parola, a **أَلْدَة** *ilde* (per **وَلْدَة** *wilde*) plur. di **وَلَد** *walad figlio*.

**Atsebara** *aloe*, da *Sabbara*.

**صَبِير** *ṣabir* (coll'art. **الصَّبِير** *aṣ-ṣabir*) *succo amaro di una pianta, mirra, aloe, succo di aloe*. (Secondo Dozy in Ispagna si pronuncia *sibar*, *as-sibar*).

Le forme portoghesi *azevre*, *azebre* con *azevan* (coll'accento sul primo e) parlano in favore della forma *aṣ-ṣibar*. La detta forma *atsebara* (ma meglio *atsebāra*?) sembra che si riferisca a *ṣabāra* (con *ṣabāyra* e *ṣabīra* presso Alcala s. v. *ṣavilla yerva del acibar*) che risponde alla forma magrebina **الصَّبَارَة** *aṣ-ṣab-bāra*. Dozy, Gloss., p. 35.

**Atzur** da Lazurd.

Dozy, Gloss., p. 229: azul. Ce mot semble être une alteration de l'arabe-persan لازورد lâzouwerd (pers. lâzwerd per لاجورد lâğwerd) lapis lazuli, lazurino λαζούριον.

**Aufabi** orcio da olio, retina da alfabia, castigl. alfabia.

خَبِيَّة hâbi'e hâbiye (da خَبْجَة habje) grande vaso per vino, olio (coll'art. al-hâbiye). Non si trova in Dozy. Cambiamento dell'arabo خ h in f come in alforja = الخَرْج al-hurğ sacco da viaggio, bisaccia. — alfange = الخَنْجَر al-hangar, pugnale, &. Dozy Gloss., p. 13.

**Averia**, veria da avuer.

Dozy, Pl. p. 217: averia, port. e ital. *avaria*, fr. *avarie*, *dommage arrivé à un vaisseau*, à des marchandises da عَوَارٍ 'awâr, 'iwâr, 'uwâr *defectuosité, mutilation, insure*; quindi مُعَوَّر mu'awar, *danneggiato, guasto*, ذاتُ سَلْعَةٍ عَوَارٍ sil'a dâtâwâr *merce avariata*. عَوَارِيَّة awâriyye *des marchandises avariées*.

## B

**Babucha** da bâbus, babus, castigliano babucha, ital. *babbuccia*, (ed anche *pappuccia*) franc. *babouche*.

Pers. پادپوش papûš *pantofola* (letteralmente *copri-piedi*) ed anche بابُوج bâbûğ. Dozy, Gloss., p. 251 lo crede posteriore alla dominazione araba in Ispagna, e derivato dal francese *babouche*.

**Badaluch** torricella da guardia, vedetta, ital. badaluceo.

Pers. بادگیر bādگیر, lett. *pigliavento* esprime una costruzione da estate elevata sopra la casa, chiusa in giro, con delle feritoie per le quali il vento può penetrare da ogni parte, e che serve pure alla ven-

tilazione dei piani inferiori. Si chiama pure **بَادَهَنْج** bādheng che occorre anche colla forma **بَادِهَلِج** bādhilg che notevolmente (secondo la pronunzia egiz. della ج = g [dura] alla quale fu sostituita l'italiana cc e la spagnola ch) corrisponde la detta forma badaluch. Simile costruzione poteva pure servire come torricella di guardia. La forma araba corrisponde a **بَادَهَنْج** bādheng è **بَادَاهَنْج** bādāheng. Wüllers, Lex Pers.-lat. s. v. **بَادِهَلِج**, **بَادَهَنْج** e **بَادِهَنْج**.

**Badana** da battana *pelle di capra conciata*, castigl. badana.

**بطانة** biṭāne, propriamente *fodera*. — Dozy, Gloss., p. 231: badana (franc. basane, bedana dans un arrêt du parlement de Paris cité par Ducange [Gloss. med et. infim. lat.]) *peau de mouton préparée*, de **بطانة** biṭāna *doublure*. P. de Alcalá le traduit par *bal-dres*. La badana servait à doubler les chaussures et d'autres objets fait de cuir.

**Bagage** da bacache castigl., bagage franc. bagace, it. *bagaglio*.

Turco **بُوَغَاچَه** boğcia *fazzoletto per avvolgere e legare un fagotto d'abiti*, pers. **بُقچه** buqce, arab. **بُقجة** buqge e **بُقشة** buqše pl. **بُقج** buqag, dal qual pl. deriva la detta forma. Manca, in Dozy.

**Bagatella** da bagatel, castigl. bagatela, ital. *bagatella*, franc. bagatelle.

Secondo Diez e Littré è diminutivo del neo-latino бага *baquesl bagage* (sic), *cosa insignificante*. [Cfr., tuttavia l'italiano *bagattino*, picciolo, moneta vilissima, un quarto di quattrino, cosa da niente. A. D. G.].

[Il Dizionario dell'Acc. Spagn. lo fa derivare **بَوَاطِل** baw āṭi pl. di **باطل** bāṭil *cosa inutile*, però con punto interrogativo].

**Balde**

Dozy, Gloss., p. 233: balde, de balde gratis, en balde en vain, baldo port. *depourvu*, balda chose de peu de valeur, ecc. ecc. **باطل** bāṭil *vano, inutile, frivolo*, ecc.

Metatesi di *t* (d) e *l* come in arrelde per الرطل ar-raṭl peso (di 2566 gr.), rolde per rotulus, espalda per spadula (Dozy).

**Barnus** (bernus) da albornos cappuccio solito a portarsi dai ragazzi.

برنس burnus (coll' art. البرنس al-burnus) parte del mantello che copre il capo, cappuccio. Castigl. albornoz, portog. albernoz.

**Barragan** da barracan stoffa, castigl. barragan.

بركان barrakân (anche بركان burrukân) stoffa grossolana di cammellotto o mantello donde il franc. bouracan. Dozy, Gloss. p. 237: barragan, port. barragana, fr. bouracan (sorte de gros camelot) de برکان barracân.

**Bedui** da badaicoi beduino ed anche selvatico, rosso, castigl. ital. beduino, franc. bedouin.

بدوي badawîyun volg. بدوي badawî, bedewî uomo del deserto, relativo al deserto (da بدو badw deserto).

**Bezzeff** da betsef in gran quantità.

Il magrebino (alger.) بالزاف biz-zêf, in quantità, molto.

**Bocaci** da bogaci, specie di fustagno, stoffa. Forse lo stesso che il turco بوجاچه bogcia (cfr.: l'articolo bagage).

[Il Dizionario dell'Acc. Spagn. ha: bocaci (del ar. (?) بغازي bogaci) m. Tela de hilo mas gorda y basta que la holandilla y de uno u otro color.

Secondo me è il bocassin del francese antico, che risponde al turco بوجاص bugâş = Toile d'un Tissu peu serré qui sert à faire des doublures. (Vedi Barbier de Meynard, Dict. turc-français s. v.) [Cfr. l'it. boccaccino o boccascino tessuto di lino con bambagia. A. D. G.]

Hindoglou, Dict. turc-franç. h- بوجاسي boghasse, cannefas.



**Boyra** *nebbia* da chaboura.

Humbert ha notato l'egiz. شَابُورَة *šâbûra* (forse dal persiano شَابُورَد *šâbwerd* cerchio intorno alla luna (alone)) *brouillard*; ma questo è totalmente smembrato, e la derivazione non è credibile.

**Bufera** albufera da albueira *palude*, castigl. albufera.

Spagn. albofera per albohera da بَحْرَة *buḥayra*; *piccolo mare* (dimin. di بَحْر *bahr mare* [f invece di ḥ ح, così pure invece di خ h.]). Dozy, Gloss. p. 91 s. v. albohera.

**Bugia** da Bugia nell'Africa Settentrionale, donde si esportava della cera, castigl. bugia, franc. bougie.

Dozy, Gloss. p. 243: bugia fr. bougie, *chandelle de cire*, da بَحَايَة *bigâye* vulgo Bougie, spagn. *Bugia*, d'où l'on exportait de la cire.

## C

**Caduf** da cadaf od alcaydus *vaso di terra* per tirar l'acqua dai pozzi, cadahe, acaduz e arcaduz. Si dice pure cadufedjar fer cadufos della *confusione d'intelletto della vecchiaia*, rivoltersi e rituffarsi come il caduf, quale simbolo dell'affondare (invecchiare).

Dozy, Gloss. p. 78: alcadafe, alcadef, alcadefe (tutti portog.) pot de terre en dessus duquel les cabaretiers et les boutiquiers mesurent les liquides qu'ils vendent, et qui reçoit l'excédant; da

القَدَاف *al-codâf* ou al-codéf [al qudâf *vaso di terra*]. Le catalan avait cadaf sans l'article arabe [come qui]. « p. 244: cadae, cadahe, (pas dans les dict.) désigne à Grenade une mesure agraire.

Dans les lexiques arabes قَدَح *cadah* [qadaḥ *bicchiere*] est seulement le nom d'une mesure de capacité.

[Il Dizionario dell'Ac. Esp. ha Alcaduz, ant. arcaduz (dal-l'ar. قَدُوس *caduṣ*); cfr. il gr. κάδος.]



**Café.**

Dozy Gl. p. 244: café de قَهْوَة qahwa, qahwe bevanda, cino.

**Cambux** velo di donna da cambux. castigl. cambuj.

كَنْبُوش Kanbûs (pronuncia kambûs) velo da donna (Alcala: antifac de novia, velo da muger, Toca de muger Dozy, Suppl.).

Dozy Gloss. p. 245: cambux masque ou voile é couvrir le visage.

**Camisa** camicia da guamise forse dal lat. camix.

قَمِيْس gamiṣ camicia, tunica (lat. camisia); dal sanscrito kshumâ (kshauṃi) si fece kshaumas tela di lino. Dozy, Gloss. p. 377.

**Candil** zuccherero (candito).

Pers. e arab. قَنْد qand zuccherero dal Sanser. khanda. Dozy Gloss. p. 247 cando, candi, port. puro candil et cadde.

**Canfora.**

Pers. كَافُور Kâfur canfora, sanser. Karpûra.

**Caparrassa** da alcabrusi, castigl. alcaparassa (taparera a Maiorea) cappero.

Dozy, Gloss., p. 85: alcaparra cappero da الكَبَّار [al-kabbâr] on القَبَّار [al-qabbâr] alcabbâr- plutôt du nom d'unité الكِبَارَة al-cabbâra qu'Alcala donne sous alcaparra. — Bien que ce mot arabe soit d'origine étrangère, l'article al demontre que les Espagnols ont tiré leur alcaparra de cette langue et non du grec ζάπυρις.

**Carmesi** da carmi.

قِرْمِز qirmiz (coll'art. al-qirmiz) alchermes, quindi قِرْمِزِي qirmizî cremisino [Cfr. krîmi sanscrito, = verme da un verme, detto cocco, o cocciniglia si traeva il rosso vermiglio, ossia il rosso del verme. il carminio: A. D. G.]

Dozy, Gloss., p. 185: alquermez, carmes donde carmesi.

**Catifa** tappeto da alcatifa, castigl. alcatifa.

قَطِيفَة qaṭife velluto (velours, satin).

Dozy, Gloss., p. 88: alcatifa, alquotifa tapis, couverture da القَطِيفَة al-catifa qui se dit dans le même sens.

**Caviar** da hawiar uova di storione salate e pressate. *cariale*, castigl. Caviar.

Turco **خاویار** hâwiyâr per **خاویار** hâwiyâr, neo ellenico **καβίαρ**.

**Cenefa** da aççenefa (ascenifa), *cimosa*, castigl. acenefa. canepa.

**صَنِيفَة** sanife (coll'art. as-şanife) orlo, *fimbria del vestito*; anche **صِنْفَة** şinfe e **صِنَّة** şanife (probabilmente *stoffa per guernizione*).

Dozy, Gloss., p. 224: azanefa, zanefa, canefa, port. sanefa *houppe* ou *frange de lit*, *borde en tapisserie* de **الصِنَّة** as-şanifa ora *vestis*.

L'accento cénefa si riferirebbe a **صَنِيفَة** şánife.

» cenêfa » **صَنِيفَة** şanife.

**Cerbatana** da zabatana cannone per tirare agli uccelli, castigl. cerbatana, [ital. *cerbottana*].

Dozy, Gloss., p. 251: cebratana, cerbatana, zarbatana, port. sarabatana o saravatana, ital. zarabotana [leg. *cerbottana*], franc. sarbacane [e sarbatane] [neo-ellen. ζαρβατοάνα] da **زَرْبَاتَانَة** zarbatâna qui désigne une sarbacane dont on se sert pour tuer les oiseaux. Arab. anche **سَبْطَانَة** che, secondo i diz. arab. originali, solo significa un *tubo di vetro*.

**Cero, zero, azero** da Sefer.

Dozy, Gloss., p. 253: cero, ital. zero, fr. zéro da **صَفَر** cifr (şifr). (V. cifra, ciro, cero). Le même mot est devenu aussi *cifra*, *chiffre*.

**Chaffarrato** da chafra, *daga corta e larga*, castigl. Chaferote.

**شَفْرَة** şafra, *taglio, filo della spada* ed anche *lama*. — şafra e şifra o şufra anche *rasoio*. Alcalá: *navaja de barbero* s. v. chifra al-mûs, mus é *rasoio*.

Dozy, Gloss., p. 253: chifra port., esp. chifla *racloir* outil des relieurs etc. pour amincir le cuir ecc. En Espagne on prononçait chifra. Alcalá: *Tranchete de çapatero*. In chifarote, *ote* è la desinenza romanza.

**Chaleco** o Jalecu da chaleca *giubbetto*, castigl. *chaleco*: franc. *gilet*.

Dozy, Suppl., p. 291: Jileco de يَلَك yelek. Ce mot à donné naissance à chaleco; le français *gilet* semble avoir la même origine (Müller). يَلَك yelek (jelék) est un mot d'origine turque, que les Arabes ont adopté.

**Chauz** da chaux *sergente*, *chaux* usato in Maiorca nel senso di *schans* persona rozza e stupida.

È il turco چاوش, چاوش ciaux, ciawus, *usciera*, *araldo*, *sergente*, *apparitore*, ecc.

**Cofayna** da alchofaina.

Dozy, Gloss., p. 144 e 145: aljofaina, aljnfaina, al djo-faina, al djufaina est le diminutif arabe de الْجُمَّنَة al-djafna (al-ğafna), esp. aljafana, écuelle, sentelle.

È singolare in éofayna la sostituzione della é a eh, dj.!

**Cuscusso** da al-cuscusu, cibo de' Mori fatto a piccoli granelli tondi, castigl. alcuzeuzu, alcuzeuz.

كُسْكُس kuskus, كُسْكُسُو kuskusû o كُسْكُسُون kuskusûn (nel Megrebino).

Dozy, Gloss., p. 96: alcuzeuz, alcuzeuzu, alcoscenzu, de السكس al couscous. — Chez Alcalá sont *hormigos de massa*, une sorte de mets très-usité en Barberie.

A Saint Dominique, la sémence mondée du maïs est appelée *cous's couche* ou *couchecousse*, importé sans doute par les nègres africains (Davic, in Suppl. au Littré). Cfr. pure Dozy, Suppl.

## D

**Dinar** da dinar, castigl. *dinero, denaro*, dal latino.

دينار *dinâr* in Oriente *moneta d'oro* dal lat. *denarius*.

**Dressena**, dressenal da at-tarsana castigl. *adrasana, atarezena*.

Derivato da دار صناعة *dâr şinâ'a* o دار الصناعة *dâr eş-şinâ'a*, *casa del lavoro, fabbrica, sezione del lavoro*, ital. *arsena* e *dar-sena* d'onde in oriente si derivò poi ترسانة *tersâne* (per *arsenale*). — Dozy, Gloss., p. 205 seg., alla voce *arsenal* si pronuncia per *dâr şinâ'a*.

## E

**Encola** da alcolla, castigl. *alcolla orxo* (l. *orcio*).

قُلَّة *qulla*, coll'art. *al-qulla* *grosso vaso di terra*.

Dozy, Gloss., p. 92: *alcolla grande cruche* de l'arabe القلَّة *al-colla*.

**En là como Mahoma**. (En الله come مُحَمَّد).

Espressione:  $\frac{\text{in Dio come Mahometto}}{\text{con Dio come Maometto}}$ .

**Escabechu** da *sic bac* castigl. *escabeche salsa per conservare il pesce*.

Dozy, Gloss., p. 261: *escabeche port. aussi escaveche sorte de sauce pour conserver longtemps le poisson, composée de vinaigre ou de vin blanc, de feuilles de laurier, de citrons & de سَكْبَاخ sikbâg ou sikhbêg*.

Ar. سَكْبَاج *sikbâj* è il pers. سِرْكَبَا o سِرْكَبَا *sirkebâ* (*sirke* = *aceto*).



**Etzaboge** (comunemente per Agastre) usato a Minorea per *olivo selvatico*, da azzabache, castigl. acebuche.

Dozy, Gloss., p. 32: acebuche, port. azambujo *olivier sauvage*. Alcalá lo deriva da **الزنبوجة** az-zanbûga. La parola è berbera. Le dictionnaire berbère donne, sous *olivier sauvage* **ثَرْبُوجَات** seze-baûgs. Glossarii arabi più recenti hanno **زَنْبُوج** zenbûg e **زَبُّوج** zebbûg.

**Etzerola**, atzerola da az-zarora, castigl. acerola, *mela azarola* o *luzzerola*.

Dozy, Gloss. p. 34: acerola, asurolla (espèce de fruit) da **الزعرورة** azza'rûra *mespilus azerolus*.  
**زَعْرُور** néflier, nefle, aubépine.

**Exuar** (ajnar), exovar, exogar da *exôu*.

Dozy, Gloss., p. 221: axuar, val. eixovar, port. enxoval « lo que la muger lleva quando se casa, de atavios, assi de su persona como del adorno, y servicio de su casa » de **السَّوَار** ach-chouâr (as-suwâr, as-šiwâr, as-šawâr). Alcalá: *casamiento dote, dote o casamiento de hija*. Mais ordinairement axuar signifie *ameublement, mobilier*, de même que ach-chouâr en arabe: *supellex domestica, trousseau*. Belot: *utensiles de ménage, bagages*. Bistâni: *il miglior dono*.

## F

**Falaca** da falaca *strumento da tortura*. La parola falaca significa *torturare* una persona fisicamente o spiritualmente.

**فَلَقَ** e **فَلَقَّة** falaca ceppo per dare le bastonate.

Dozy, Gloss., pag. 265 s. v. falca a pag. 264 s. v. falaca. — En port. falca est un morceau de bois carré qu'on a coupé avec la cognée du tronc d'un arbre, de **فَلَقَ** falaca (falaca) *fendre*. (Confrontasi tuttavia, *difalcare*, o il latino *falx*, *falce* quella che taglia, e il greco *πέλεκυς* scure, accetta, mannaia, strumento di supplizio. A. D. G.).



**Falca** da falea catal. minore. *cunco di legno* (*cunã da madera*).

Come il precedente, da فَلَقَ *falaqa* *spaccare* (identico a falaco) فَلَقَّة *falqa éclat de bois* (Dozy, Suppl.). (Cfr. ancora it. *difalcare*, ingl. to defalk).

**Falea** da faluca, castigl. falua (halca).

Dozy, Gloss., p. 214: faluca, ital. feluca, filuca, fr. felouque, « petit navire à voiles et à rames » Jal. — La parola si derivò dall'arab. فَلَك *fulk nave*, ma è parola vecchia e qua e là usata dai pirati, e certamente sconosciuta ai marinai del Medio Evo. — Dozy deriva faluca dall'ar. حَرَّاقَة *nave incendiaria, brulotto* (da حَرَق *haraqa bruciare*), poi generalmente *barca* (harrâqa-haloque v. sopra halca-faloque, faluca). — Enfin le mot est retourné aux arabes (فُلُوكَة *fulûke, falûke*).

**Fanal** da fanâr lume, castigl. fanal, ital. *fanale*.

فَنَار *fanâr fanale, fano* (greco mod. φανάρι).

**Fanfarrò** da fanjora, castigl. fanfarron, ital. *fanfarone*, franc. fanfaron.

Diez crede che sia lo spagn. *fanfa folie, vanterie*, che prende per onomatopea. D'onde, secondo il Littré, *fanfare* e quindi *fanfaron*. La forma spagnuola *farfante* ed il portug. *farfalhar* (colla r) danno occasione alla derivazione dall'arabo فَرَفَر *farfara essere leggero, chiacchierone*, da cui فَرَفَار *farfâr leggero, chiacchierone* (in ogni caso per analogia, come تَرْتَر *tartar chiacchierare*; alla ث t (s) in arabo subentra talvolta ف f. come in ثُوم *tûm* e فُوم *fûm aglio*).

Manca in Dozy.

**Farch** (pereroso) da faraga.

È فَارِغ *fârig vuoto* (vaso); *libero, pronto, disoccupato, ozioso*.

**Farda** da farda *fagotto di abbigliamenti donneschi*, castigl. farda [ital. *fordello*, franc. *fardeau*].

Dozy, Gloss., a p. 108 ha: alfarda, farda, port. *alfitra espèce da contribution que payaient les Mauresques qui vivaient sous la do-*

mination des chrétiens — dall' arab. **الْفَرْدَة** al-farda (per **الْفَرَضَة** *taxe, charge, contribution*).

Alfarda Terme de charpentier, i due correnti eguali del cavalletto



da **فَرْد** fard, meglio **فَرْدَة** farda *pars paris altera* l'una parte del paio come un battente di porta, una cinghia della staffa (étrivière), una parte della soma ecc.

A pag. 380: farda port. *vêtement de soldat, uniforme, livrée*, la cui derivazione dall'arabo egli rigetta.

In quanto a farda per *abbigliamento donneschi* si può in ogni caso pensare a **فَرَط** fart *moneta spicciola* (nel mezzo di parola **ط** *può suonar d* come in badâna per **بَطَانَة** biṭâna o baṭâna), ovvero a **فَرْد** in **فَرْدَة** farîde *grossa perla, gioiello* ecc.

## G

**Gafet** (a). castigl. gafeta (*corchete*), gancio.

**خَطَاف** huṭṭâf *gancio*.

Dozy, Gloss., p. 267: fatexa. port. fateixa, *instrument à pointes recourbées, croc, petite ancre*, de **خَطَاف** huṭṭâf, volg. haṭṭâf o haṭṭêf, donde anche lo spagn. gafete.

Pag. 271: gafete, *crochet*.

**Galima**.

Dozy, Gloss., p. 272: galima petit vol, de **عَنْيَمَة** ganîma (ganîme) «*praeda, rapina*»; conson. *l* per *n* come in **بَادِنْجَال** bâdingâl per **بَادِنْجَان** bâdingân, *melenzana*. Dozy. p. 21).

**Gamuza**, castigl. gamuza, *camoscio*.

جَامُوسَ gamûs è *buffalo*.

N.B. In questo caso *ch* sta per ج *j*, come p. e. in gerra o charra جَرَّة garra, *giara*.

**Gandul**.

Dozy, Gloss., p. 272: de غَنْدُورَ gandour (*gandur*). Alcalá: gandour garçon que se quiere casar, barragan valiente, allegado en vando, rofian. — Fem. gandoura, barragana, rofiana ecc. (Estesa dissertazione presso Dozy).

Belot: coquet, fat, faquin, pimpant.

**Garbell** specie di *vaglio* per mondare il grano, da guirbel castigl. garbello. (Di qui forse l'it. *gerbola* testa leggiera, testa vana, di poco senno, che non tiene nulla, come il vaglio. A. D. G.)

غَرْبَالَ garbâl (*garbêl*), *gîrbâl vaglio*.

In Dozy sotto alvarral, arel e garbillo.

**Garraf** da garuf, donde anche il franc. carafe, *bottiglia*. Garrafò (grande; *carafa* e *carafon*, nel piemontese, indicano la bottiglia semplice e la bottiglia grande, come *carafina* la bottiglia piccola. A. D. G.)

Dozy, Gloss., p. 274: garrafa, ital. caraffa, franc. carafe dall'ar.

غَرَّافَةَ garrâfa (*garrâfa*) da غَرَفَ garafa, *attingere*.

**Garrama**, si usa quando vien meno la giustizia nel prelevare qualunque imposta. Castigl. derrama, garrama.

غَرَامَةَ garâma *imposta, tassa, contribuzione, multa, debito*.

In Dozy, Gloss., che diviene perciò un *balzello*. Sotto garrama e derrama.

**Garrové** *carrubio* da Harrub.

**Garrova** *carruba* da Harruba.

حَرْوَبَ harrûb *carrubio* (al sing. خَرْوَبَةٌ harrûba).

In Dozy, Gloss., sotto algarroba port. alfarroba.

**Gassemi** da yasmin *gelsomino* fiore.

Pers. **يَاسَمِين** yâsamîn, **يَاسَمَن** yâsaman, **يَاسْمُون** yâsâmûn, **يَاسَم** yâsam *gelsomino*.

**Gatzara.**

Dozy, Gloss., p. 122: algazara, port. algazarra, it. *gazzarra* o *gazzurra* **غَزَّارَة** gazâra] *réjouissances à coups de canon, au bruit des instruments militaires, bruit, cris.* — Alcala: gazâra *parla, murmullo de gente, ruydo murmurando, roydo con yra.*

**عَزَّار** gazzâr è cannetto (fruscio del vento?); **غَزَّارَة** una canna.

Fu riscontrato con algandar di cui sopra; sarebbe **الْعَنْدَرَة** algandara *recherche dans la mise, faquinerie* ecc. Vedi gândul, ghandur; ma la parola e la cosa non hanno che fare l'una con l'altra.

**Gavarra** da gubarra, castigl. gabarra, franc. gabarre. Specie di nave.

[Ital. gabarra = *grossa barca*].

[Il Diz. dell'Acc. Sp. fa derivare gabarra da carabo e questo dal greco *καράβος* donde l'arabo **قَارِب** qârib pl. **قَوَارِب** qawârib.] Metatesi. Cs.

**Gavella** da cabila, castigl. gabilla *specie di grano*.

[Il Diz. dell'Acc. Spagn. ha: *gavilla* (del ar. **أَبِيلَة** abila *hâz de forraje*.) *Porción suelta ò atada de sarmientos* ecc.].

**Gayta** da gayta *cornamusa* o *pica*, detta anche xeremias [spagn. *chirimía*], specialmente a Maiorca.

Gayté suonatore di cornamuse.

Dozy, Gloss., p. 380: *gaita instrument de musique*, de **غَيْطَة** gaita (gâita) che si trova in Ibn-Batouta, II, 126, col significato di *flûte* (Engelmann). Dozy è d'opinione che gli Arabi lo abbiano preso in prestito dagli Spagnoli (Ibn Batouta nacque in Tangeri l'anno 1304)

— al contrario dice: Suppl.: s. **غَيْطَة** (esp. gaita) au Maghrib *espèce de hautbois* (Alcala gayta).



**Geneta.**

Dozy, Gloss., p. 276 e Suppl.: gineta fr. *genette*, espèce de *ci-vette* dont la peau s'emploie en fourrure, de جَرْنَبْط *garneit* (*gar-nait*), presso Cherbonneau (Magreb).

**Gerra.**

جَرَّة *garra brocca da acqua, orcio, giarra.*

Dozy, Gloss., sotto *aljara* e *jarra*.

**Ginebró** da Az-zinchibil, o meglio può derivare dal latino *juni-perus*, ital. *ginepro*, castigl. *agengibre*. (Nell'italiano trovasi pure, in rima, adoprato *ginebro* per *ginepro*. A. D. G.)

زَنْجَبِيل *zengébîl ginepro.*

Dozy, Gloss., p. 52: *Agengibre, gengibre, gengible,*

الزَّجْبِيل *az-zengébîl gingembre.*

**Girafe**, castigl. *girafa* — *giraffa*.

زَرَّافَة *zarâfa, زُرَّافَة zurâfe giraffa.*

Dozy, Gloss., p. 278: *girafa de زَرَّافَة zarâfa ou zerâfa.*

**Gunica**, castigl. *Gumia dega, puñal.*

Dozy, Gloss., p. 282: *gumia, port. gomia, agomia, agumia* *couteau combe* en usage chez les Maures, espèce de poignard, da cui è derivato il magreb. كُمَّيَّة *kummiyye pugnale* da مَكَمَّ *manica*. perchè, secondo l'opinione del Dozy, si soleva portare questo pugnale nella manica. Lo stesso ripete nel Suppl.

**Gutapercha** da Guta percha, castigl. *gutapercha gatta-perca.*

È malese: getah pertjah gomma di Pertjah, cioè di Sumatra. Cf. Littré s. v.



## J

**Jacera, jacena** de chocen.

Dozy, Gloss., p. 289 *Jacena tasseau, poutre de traverse* sur laquelle les solives sont assises. Serait ce جَائِز *gâ'iz* poutre avec la terminaison esp. ena?

جَائِز *gâ'iz* trave, trave trasversale fa il pl. جُوزَان *gûzân* e جِبْرَان *gîzân* donde chocen.

**Jaique** da hagg *restito, mantello*, castigl. *jacque*.

Corrisponde meglio al francese *jaquet*. (It. *giacchetta*).

Litré, *jaquet* diminutif de *jaque*, ital. *giacca*, tedesco *jacke*. On ignore l'origine de ce mot (roman. ou allemand?) Ducange demande s'il ne vient pas de Jacques, les paysans révoltés (*Jacquerie*, 1358). (On peut ajouter ici, par analogie: qu'en Piémont et en France, on appela Carmagnola la jacque des ultra-révolutionnaires qui avaient chanté en 1792 l'horrible chanson intitulée *La Carmagnole* dirigée contre la Reine Marie Antoniette, et dont chaque couplet se terminait par le refrain: Dansons la Carmagnole | Vive le son | Du canon. A. D. G.) Il paraît avoir été fait dans le XIV<sup>e</sup> siècle.

حَبَك *haik* (pl. حِبَاك *hiyâk*) e حَائِك *hâ'ik, hâjik* en Afrique *grand manteau de laine*, ordinairement blanc, qui sert de vêtement pendant le jour et de couverture pendant la nuit. Dozy, Suppl. e Vêtements 147-153.

## L

**Llimona** da leymoun, laumi, ital. *limone*.

Pers. ليمو *lîmû* e ليمون *lîmûn* o لَيْمُون *laimûn* e لَيْمُو *laimû*.

## M

**Macatrafa** da magatraf. castigl. mequetrafe.

مَا قَدْ عُرِفَ mā qad 'urifa ciò che è già noto, conosciuto, saputo.

? { مَا قَدْ عَرَفْتَهُ (عَرَفْتُ) mā qad 'araftahu ('arafta) ciò che tu già sai.

مَا قَدْ عُرِفَ mā qad 'urrifa ciò che già è stato partecipato.

مَا قَدْ تَعَرَّفَ (تَعَرَّفَهُ) mā qad ta'rifu (ta'rifuhu) ciò che tu ben sai.

Sarebbe infondato forse:

مَا كَتَعَرَّفِهِ mā kata'rifihi ciò che è come la sua partecipazione, com'ei fu partecipato.

مَا كَالْتَعَرِّيفِ mā ka't-ta'rif ciò che è come la partecipazione, come (fu) partecipato.

[Diz. Acc. Spagn.: *mequetrefe* (Dall'ar. مَغَطْرَف *mogatref* *petulante*) m. fem. Hombre entremetido, bullicioso y de poco provecho]. Cs.

**Magatzem** da almascen. castigl. almacén. ital. *magazzino*. franc. magasin.

مَخْزَنُ mahzen pl. مَخَازِنُ mahāzin magazzino (luogo da accumulare, da riporre) da حَزَنَ hazana ammucciare.

Dozy, Gloss., p. 147, s. v. almacén, *almagacén*.

**Mangara.**

La caverna che sarebbe مَغَارَةٌ magāra (غُورٌ gawara dondo غَارٌ gāra) perchè spesso si tira dalle cavità.

**Maravedis**, morabati.

Dozy, Gloss., p. 301: maravedi *petite monnaie* de la dynastie des Almoravides de **مَرَابِطِي** morâbiti (murâbiti). Engelmann.

Dans l'origine une monnaie d'or, un dinâr: **دينار مَرَابِطِي** dinâr morâbiti qu'on appellait *morabitinus*, en provençal *maraboti*; plus tard c'est devenu une monnaie d'argent et même de cuivre.

<sup>(2)</sup>  
**Masmorra**, castigl. mazmorra da matmorra *prigione*.

Dozy, Gloss., p. 312: mazmorra *cachot, fosse, prison* de **مَظْمُورَة** matmôra (maṭmûra) que P. de Alcalá traduit par *algibe, prison, cueva, carcel en el campo*.

**مَظْمُورَة** maṭmûra *caveau, fosse* ou l'on conserve le blé ecc.; silo da **طمر** ṭamara *riempire* (una fossa). Fossa per carcere.

**Matafaluga, matafalua** *anice* dall'ar. mata e halua.

Dozy, Gloss., p. 238: batafalua, batafaluga *anis*, de l'arabe **حَبَّة حُلْوَة** habba-halva (ḥabba ḥulwa, volg. ḥalwa) *grano dolce*; m per b è frequente (Dozy, p. 20).

**Matalaf** da matrah, valenz. matalaf, *materasso*.

**مَطْرَح** maṭraḥ *luogo dove si getta qualche cosa, significa pure letto, materasso*.

Dozy, Gloss., p. 151: almadraque, cat. almātrah, *lit, matelas* de **المَطْرَح** al maṭraḥ *lit*.

Si veda anche Dozy, Suppl. ed il Vocabulista pubblicato dal prof. Celestino Schiaparelli pag. 471 **مَطْرَح** maṭraḥ = *Matalafium, marjega* p. 189 = *teped* e 602 = *tepetum, matalaf*.]

**Matraca** da matraq. Matraca *tenubre (raganella)* ruota di legno con aste pur di legno attorno, che serve di campana in alcuni giorni della settimana santa. Si chiama pure Matraca quello strumento di legno (Tabella) che in quei giorni si usa all'altare (invece del campanello).

**مِطْرَقَة** miṭraq e **مِطْرَقَة** miṭraqa, *martello, maglio, battocchio*. Dozy, Gloss., 310: matraca *crécelle dont on se sert, au lieu*

de cloches, dans la semaine sainte, de مطرقة mitraqa. marteau, in Boethor *crécelle*.

**Maxiganga** da magxi *moscaio*.

Pers. مَكْس meges *mosca, zanzara*.

**Mesqui**, ital. *meschino, povero*.

Dozy, Gloss., p. 314, s. v. Mesquino مَسْكِين miskîn, مَسْكِين meskîn *povero, misero* (colui che è attaccato alla gleba). Anche Littré deriva il fr. *mesquin* dall'arabo.

**Mingo** da menon, forse anche da *minor* il *minore*.

**Mitg** da metih, forse da *medius, mezzo*.

**Mirall**, franc. miroir. (Cfr. lat. mirabilis).

مِرَاة mir'ât (مِرَايَة mir'âje, مِرَايَة mirâje) *specchio*. Dozy non ha questa parola nel Gloss.; cita però nel Suppl. Pedro de Alcalá: مِرَا mirâ *espejo*. — Littré, *miroir* deriva da *mirer*; prov. *mirador, miraor, mireor* = *le mireur, miroir, miroer, mirouer* = l'instrument à mirer.

**Mistich** da mistah *specie di nave*, castigl. ed ital. (?) *mistico*.

مُسَطَّح musaṭṭah, sorte de navire, peut être un navire qui a un pont, un tillac (سَطْح piano, ponte, coperta) Dozy, Suppl.

Dozy, Gloss., p. 314: *mistico*, catal. *mestech sorte de navire de* مِسْطَح mistah, qu'il faut prononcer مُسَطَّح musaṭṭah.

**Mostassa e Mostassaf** colui che soprintende ai pesi e misure; almostacen, almotacen, almostahlaf. Mostasseria l'ufficio relativo.

أَلْمُسْتَخْلَف al-mustahlaf *il giurato*, ispettore dei prezzi del pane, della carne, del vino, ecc.

Dozy, Gloss., p. 177: almotacen, almutazafe, port. almo-tacel *inspecteur des poids et mesures*, de الْمُخْتَسِب al-mohtasib



(al-muhtasib) *ispettore del mercato*. Dans le *Fuero* de Madrid on trouve la forme almutaceb (e questo fa autorità).

**Muare**, franc. *moire*.

È **مُحَيَّرٌ** muhayyar. — Dozy, Suppl. (secondo Devic): **مُحَيَّرٌ** camelot *moire* (Boethor, Egitt.). — Belon ("Les observations de plusieurs singularités" ecc. Paris, 1588, pag. 451): « Camelot ou moncayer ». Rauwolf ("Eigentliche Beschreibung der Raisz" ecc., Laugingen, 1582: 98.216 nomme parmi les étoffes: "Türkische Macheyer." — Richardson: « a kind of coarse camelot or hair cloth ». Inglese *mohair*, ital. *mocajardo*, *mucajardo*, [e *mocajarro* che più si avvicina al muhayyar].

**Mussulina** da mancili *tela fabbricata a Mosul*, castigl. *mussolina*, it. *mussolina*.

**مَوْصِلِيٌّ** manşiliyyun, **مَوْصِلِيٌّ** muşiliyyun da **مَوْصِل** mauşil, **موصل** mûşil *Mossul*. Dozy, Gloss., s. v. *muselina*.

## N

**Nadir** il contrapposto allo Zenit, da Nadir, castigl. *Nadir*.

**نَظِيرٌ** nazîr, volg. nađir, *corrispondente, identico*, (**نَظِيرٌ** السَّمتِ) cioè la direzione verso il basso corrispondente alla direzione verso l'alto (**سَمْتٌ** semt zenit, coll'art. **السَّمت** es-semt, pronunciato alla turca azzimut).

Dozy, Gloss., p. 323 s. v. *nadir*.

## O

**Oruga** anche *Uruga* da *oruca brucca* [ruga], castigl. *oruga*.

Non si trova in Dozy, Gloss.

**عَرَقٌ** 'irq pl. **عُرُوقٌ** *arterie, vene*, si usa pure metaforicamente per *filamenti, barbe di radici* e simili; quindi non fa meraviglia che sia applicato anche ai *vermi*.

Dozy, Gloss., s. v. **عَرَقُ الْأَرْضِ** 'irq-el-'ard *cer de terre* (lombrico). On semble leur avoir donné ce nom parce qu'ils ressemblant aux veines de la terre. Du pl. **عُرُوقٌ** 'urûq le vulg. en Espagne a formé le nom d'unité **عُرُوقَةٌ** 'urûqa, qu'Alcala donne dans le sens de *chenille, ver qui ronge la vigne* (gusano que roe los pampanos, oruga gusano, pulgon que roe las viñas). L'espagnol *oruga* vient peut être de ce mot; je n'ai pas osé l'admettre dans le Gloss. Esp., parce qu'il peut venir aussi du latin *eruca*, qui, de même qu'*oruga*, a le double sens de *roquette* (ruta) et de *chenille* (eruca, classica eruca).

## P

**Percal** da pergal, castigl. percal, stoffa [*percale*].

È il pers. **پَرگال** pergal e **پَرگالَه** pergâlê (anche **پَرگاره** pergarê) genus *panni* seu *vestis* e bysso vel bombyce crassioris, similis panni generi quod **مِثْقَالِي** (miṭqâli) dicitur. — Vullers, Lex. pers.-lat.

È pure una specie di vestito di panno grossolano fatto di lino o di cotone, simile al panno, il quale è chiamato miṭqâli.

**مِثْقَالِي** miṭqâli specie di lino, ibid.

Presso Littré: *percale*, incertain.

## Q

**Quintá** da quintar, castigl. quintal peso di 4 arrobas, it. *quintale*.

Dozy, Gloss., p. 327: quintal *poids de cent livres*, de **قِنْطَار** qinṭâr (qintâr).

**قِنْطَار** qinṭâr servi pure alla derivazione di *Cantaro*.

**Quitrà** da quitran *catrame*.

قَطْرَان qitrân, قَطْرَان qatrûn *catrame*. Anche qaṣīrân.

Dozy, Gloss., p. 186: alquitran *goudron*, القِطْرَان al-qitrân, du verbe قَطَرَ qatara *stillavit, gocciolare*.

## R

**Rabada** da rabedan.

Dozy, Gloss., p. 327: rapadan *maître berger*. « El padre Guadix dize que vale tanto como el gran pastor, ó el señor de las ovejas, en la lengua Arábica ». Je crois avec lui que c'est رَبَ الضَّانَ rabb ad-dhan (rabb aḍ-ḍân per ḍân), *le maître des moutons*.

**Rafal** da rahal, castigl. rafal, rahal, rafullo *casa fuori della città*.

رَحْل rahl (come rachl) *maison hors d'une ville, terre, métairie, hameau* (Dozy, Suppl.). Propriamente *luogo di fermata*, da رَحَلَ rahala *andarsene, cambiar dimora*.

Dozy, Gloss., p. 328: rafal, rahal, rafallo. À Majorque le mot rafal signifie: *une maison hors d'une ville, une terre, une métairie, un hameau*. C'est l'arabe رَحْل rahl *l'endroit ou l'on demeure*.

**Rambla** bene da ramleh (*sabbia*) *passeggiata con una strada coperta di sabbia*. La maggior parte delle città di Spagna hanno ordinariamente una *rambla* ombreggiata da piante.

رَمْلَة ramla, *luogo coperto di sabbia, grande plaine sablonneuse* (Dozy, Gloss., p. 329).

**Raqueta** da raha *strumento per giuocare alla palla (pelota)*, castigl. raqueta, it. *racchetta o lacchetta*.

رَاحَة ò la palma della mano; *poignée, contenu de la main*, (spiegazione araba: *riempimento della mano con qualche cosa che si prende*). Ha pure il significato di *riposo, comodità, ricreazione* e (Dozy, Suppl.) *récréation, divertissement, partie de plaisir* (che qui può anche *passare*). Cf. Dozy, Suppl. Nel suo Glossario nulla v'ha in proposito.

Litré, pure alla voce *raquette*, accenna a la *rachette* de la main; la *rasquette* du pied. « Lorsque les *tripots* furent introduits par la France, on ne savait que c'estoit que de *raquette*, et on y jouoit seulement avec le plat de la main » (Pasquier [1529-1615] recherches, IV, 15). Mais le mot est ancien dans la langue sous la forme de *rachette*, *rasquete*, et il signifie la *paume de la main*, la *plante des pieds*, et c'est le diminutif du bas latin *râcha* qui signifie le *carpe*, le *tarse* et qui vient de l'arabe.

**Recamar**, it. *ricamare*, castigl. *recamar*.

Dall'arabo رَقَمَ raqama *disegnare, scrivere, ricamare, intessere, decorare* — *tisser des raies*. رَقْمَ raqm, ráqam *scrittura, decorazione, ricamo*.

Dozy, Gloss., p. 319, *morcum*: *morgom* (ar. مَرْقُومَ marcôm [marqûm] *rayé*) e p. 329 *recamo*, ital. *ricamo, broderie* (رَقْمَ s. v.).

**Rivet** da *ribet*, castigl. *ribete lunga striscia di panno, nastro* Franc. *rivet*, [forse è pure da confrontarsi il *riragno* di Dante, *striscia, lembo, ripa*, che sta per *riragno* A. D. G.]

رِبَاطَ ribât *striscia*. — Dozy, Gloss., p. 335: *ribete bord, bande de* رِبَاطَ ribét (ribât) que Boethor (pour l'Egypte) traduit per *bande, longue morceau d'étoffe*.

**Romana**.

Dozy, Gloss., p. 335: *romana*, franc. *romaine* (peson instrument dont on se sert pour peser avec un seul poids) de رُمَانَة rommâna (rummân). Boethor, *poids et romaine*. Anche nome d'unità رُمَانَة rommâna (rummâne) da رُمَان rommân *melogranato*, portog. *româa*.

## S

**Sabata**, ital. *ciabatta*, franc. *savate*, castigl. *zapato*. Zapatero, *ciabattino*.

Non si trova in Dozy, Gloss., ma in Suppl. s. v.



سَبَّاط *sabbât pantoufle jaune sans talon*, et: *Soulier rouge* qui laisse le cou-de-pied entièrement à découvert. Egli dichiara il vocabolo come basco (citando Mahn: *Etymologische Untersuchungen auf dem Gebiete der Romanischen Sprachen* p. 16). — Sarebbe dunque dalla Spagna passato nel Magreb, e quindi anche introdotto nei Lessici berberi.

Litré s. v. *savate*. Origine incertaine. Picard. *chavate*, ital. *ciavatta*, piemontese *savata*. Mahn: *zapata soulier*; *zapatain cordonnier* (basque).

S. v. *sabot*. Origine incertaine. Cependant on ne peut guère s'empêcher de la rattacher au mot *savate*, bas-latin *sabbatum*, *chabate*.

**Saetia** *piccola nave a due alberi* [ital. Sec. XIV-XVI *saettia*] es.

Si potrebbe pensare a شَطَّاح *šattâh* qui est toujours en mouvement (moulin); magreb. *danseur*, fem. شَطَّاحَة *šattâha danseuse* (Alcala: *bailador, bailadora, dançador, dançadora*). Dozy, Suppl.

Nel Mar Rosso ed Indiano سَاعِيَّة *sâ'iyâ* è battello rapido, postale (fem. di سَاعِي, سَاع *sâ'i rapido, messo postale*: per سَفِينَة *safîne* سَاعِيَّة *safîne sâ'iyâ nave rapida*). (In Sicilia, è rimasto il cognome *Saya*, pronunciato *saiya*. Forse è qui da pensare al latino *sagitta*, che guizza e diviene *saetta* nell'italiano; di cosa rapida si dice che va come una *saetta* termine che poteva convenire ad una nave rapida. Si ricordi il Virgiliano nel decimo dell' *Eneide*:

Dixerat et dextra, discedens, impulit altam,

Haud ignara modi, puppin; fugit illa per undas

Ocior et jaculo, et ventos aequante sagitta,

è applicato, per l'appunto, ad una nave. A. D. G.)

[Diz. dell'Acc. Spagn.: *Saetia* (de *saeta*). Embarcacion latina de tres palos y una sola cubierta menor que el jabeque y mayor que la galeota, que servia para corso y para mercancia].

Si veda però il Dozy Suppl. V شَطَّ dove si trova questa spiegazione con rinvio al Jal.

**Safennari, sefennari** da zanahoria. (*Pastinaca*).

Dozy, Gloss., p. 224: azanoria, zanahoria, azahanoria, acenoria, cenoria; chez Alcalá çanahoria, izfernia; Valenz. safenoria, de سَفْنَارِيَّة safnâriya, safunâriya, panais, *pastinaca*.

**Safereig.**

Dozy, Gloss., p. 358: zafareche *étang*, et zafariche *endroit ou l'on met des cruches pleines d'eau* (par exemple au buffet), de صَهْرِيْج şihriğ (anche صَهَارِج şuhâriğ, pl. صَهَارِيْج şahâriğ) *étang, cisterna, vasca*.

**Safrá,** it. *zafferano*, franc. *safran*, castigl. *azafran*.

زَعْفَرَان za'farân *zafferano* (la rassomiglianza con صَفْرَاء şafrâ giallo, femm. non è che accidentale).

Dozy, Gloss., p. 223: asafran, port. açafraô da الزَعْفَرَان az-za'ferân.

**Salema.** Cantando si suol dire: *quina salema bas*<sup>1</sup>, il che torna all'espressione (?) *che tu stia bene* (?) da salem, saluto.

سَلَام salâm significa pure la benedizione con cui l'imâm congeda la comunità; quindi: le second cri des moëzzins dans les nuits du mois de ramadhân, une demi-heure après minuit; il che combina con quanto sopra. (Lane presso Dozy).

**Samarra,** da xamarra *frac, vestito* [it. *ximarra*].

**Samareta,** pure xamarota diminutivo.

Dozy Suppl. s. v. شَمْرَة šamra, *vestimentum* est peut être l'esp. chamarra, zamarra volg. *chambra* qui est d'origine basque (Diez) et qui signifie *vêtement de peau de mouton avec la laine*, que portent les bergers en hiver.

<sup>1</sup> Espressione, io credo, mista di spagnuolo ed arabo cioè: « Quien ha فَشِيَ السَّلَامَةَ = chi ha la salute non ha bisogno d'altro ».

**Saragatana** da zarcatana, castigl. zaragatana. Pianta [*psillio*, *pulicaria*].

Dozy, Gloss. p. 365: zaragatona, zargatona, *herbe aux puces*, semble être une altération da بَزْر قَطُونَه bazr catônâ (bezr qa-ṭûnâ) *plantago psyllium*, *herbe aux puces* (Boethor). — Il semble d'origine persane (Vullers, Lex. pers.-lat. ha: زَرْقَطُونَا zerqaṭûnâ = بَزْر قَطُونَا bezr qaṭûnâ *psyllium*). بَزْر od anche بَذْر besr è *seme*. P. de Alcalá traduit zargetona per zarcatôua.

**Saraquello** sarqfell da saranil.

Dozy, Gloss., p. 365: zaraguelles, port. ceroulas *sorte d'anciennes culottes plissées* da سَرَاوِيل sarâwil pl. di سِرْوَال sirwâl *culotte* (pantalons très larges).

**Sarrahi** da xarquin, castigl. sarraceno, ital. *saraceno*, franc. sarrasin.

Si deriva in varia maniera: o da

شَرْقِيُون šarqiyyûn volg. šarqiyyîn *orientali* (da شَرْق šarq *oriente*); e questa io credo la vera derivazione: oppure da:

سَرَّاقُون sarrâqûn, volg. sarrâqin *ladri matricolati, briganti* (da سَرَق sarq *rubare*).

**Seca**, castigl. seca, ital. *zecca*.

دَارُ السِّكَّةِ sikka, sikke, *conio, coniaturo, moneta*: دار السِّكَّة dar es-sikke *casa della moneta*, veneziano *zecca* d'onde *zecchino*.

**Sen; senet**, *uomo vecchio* (lat. senis, senior).

Dozy, Gloss., p. 340: sen, sena, senes, port. sene, senne, franc. séné da سَنَاء senâ o sené (volg. senâ, anche سَنِي sêna).

**Sini** *bindolo*.

Sini è lo spagn. *aceña* che viene dall'ar. السَانِيَّة as-sâniya, che è quel meccanismo chiamato in Toscana *bindolo* (composto di una

ruota su cui girano de' sacchi legati a catena, mossa con ingranaggio da un asino o altro animale) e corrisponde alla *noria* che è l'arabo **النَّاعُور** an-nâ'ûr, usato in Spagna, Siria ed Egitto.

**Senia**, come Sini.

Dozy, Gloss., p. 33: aceña, acenia, port. azena, azenia, acenia, asenha, assânia, espèce de *machine hydraulique*, de **السَّانِيَة** as-sâniyah, as-sêniya [as-sêniya, raddolcimento — imâle — della lunga à in ê] que P. de Alcalá traduit par *aceña*.

Belot: *roue hydraulique; bête qui la fait tourner*.

**Sequi**, castigl. cequí, ital. *sechino*, franc. sequin.

Vedi *Seca*.

**Sindria** (cindria) da Sindiya *cocomero*, castigl. acendria, sindia.

**سِنْدِيَّة** sindiyye fem. di **سِنْدِي** sindî che viene dal Sind, (India, la regione del fiume *Sindhu* o *Indo*), specie di melone (cocomero) pour **البَطِيخُ السِّنْدِي** el-biṭṭiḥ essindî.  
(Dozy, Gloss., p. 339, s. r. sandia).

**Siquia** castigl. acequia *canale per condurre l'acqua* [ad uso di irrigazione ec.].

**سَاقِيَة** sâqiya, sâqiye, coll'art. **السَّاقِيَة** as-sâqiye, *canale da irrigare, condotta d'acqua, canale*.

Dozy, Gloss., p. 34: acequia, cequia canal, conduit d'eau da **السَّاقِيَة** as-sâqiya ou as-sêqiya.

(In arabo occorre sovente è lunga per à lunga, e questa sostituzione prende il nome di **إِمَالَة** imâle *deviamento* [cioè raddolcimento di vocale]).

**Soca** *tronco d'albero*, da soc, castigl. zoca.

**سَاق** sâq *gamba, tronco d'albero*.



**Sofa** da soffà.

Dozy, Gloss., p. 340: sofa port. et franc. de صُفَّة çoffa (suffa, soffa) banco di pietra. — Belot: coussin que l'on met sur la selle, estrade, banquette. (Cfr. ital. soffice).

**Sitja**, catal. sija, luogo per fare il carbone.

Credo che venga da السطيجة as-saṭiḥa spianata. Vedi, del resto, Dozy, Gloss., p. 228, s. v. azotea e Suppl. s. v. سَطح e Diction. Acad. Esp. s. v. azotea.

**Somera** (asina?) forse da Hemar; cfr. l'italiano *somaro*. Si può anche derivare da *soma*, *somme*, *bête à somme*, *bestia da soma*. Somerih da hemerjeh, *conduttore d'asini*.

Se someréh significasse *conduttore d'asini* tornerebbe all'arabo

حِمَارِيّ ḥimārī (per حَمَّار ḥammār), ché così pronuncerei in tale supposizione; e quindi *somera* sarebbe حِمَارَة ḥimāra *asina*.

Intorno a *somme* si legge in Littré: *somme* charge d'un cheval, d'un âne, d'un mulet. Environs de Paris: *sôme*, *génév*; *saume* *ânesse*; prov. *sauma*, esp. *salma*, ital. *soma* — du bas-latin *salma* qui vient du latin *sagma*, qui est le grec σάγμα *selle*, *charge*.

Mistral, Dict. prov.-franç.: *saumo*, *saume*, *soumo*, *somo* (rom. *saume*, *somme*, *somma*), catal. *sauma*; bas-lat. *salma*, *sagma*, grec σάγμα *charge* d'une bête de somme. Anche *ânesse*, *bourrique*.

**Surell** da xuril specie di pesce, castigl. xurel, jurel.

Dozy, Suppl.: سُورَال šurâl esp. *poisson de mer semblable au gardon*, Alcala xurel el pescado.

[fr. *saurel*. Il Diz. dell'Acc. Sp. fa derivare *jurel* da *saurel* e questo dal greco σαρδᾶ (?)].

## T

**Tabal**, cast. tamborní, da tabal e atabal o attabal. Atabalar (axordar) *assordare col tamburo*.

طَبْل ṭabl *tamburo*.

Actes du XII<sup>m</sup>e Congrès des Orientalistes. — Vol. III.

**Tacany** *meschino* castigl. tacaño da taeach. [it. *taccagno*]. Tacanyeries *meschinerie*.

Può essere forse طَحَّان taḥḥān (Müller, s. v.) *leno, trafiquant de débauche, cocu*. Dozy, Suppl.

Il Diz. dell'Acc. Sp. lo fa derivare dall'italiano *taccagno*, che vale *sordido, spilorcio, avaro*, (forse colui che guarda alle piccole tacche, ai nei, alle macchiette; cfr. il francese *tache*. A. D. G.)

**Tafona** da tahona *mulino, molino da olio*, castigl. tahona.

طَاحُونَة taḥūne *molino* Dozy, Gloss., p. 209; atahona, tahona, port. atafona.

**Tafoné** *colui che attende al molino da olio*.

Non può essere che طَحَّان taḥḥān *mugnaio* (v. sopra). Dozy, Suppl. ha طَاحِنَة taḥḥāne *dent molaire*. Ne' Lessici: طَاحِن taḥin (*qui mout, qui se tient au centre de l'aire* [bos in media area consistens, Freyt.]. — Dozy, Gloss., p. 347: taḥen (tāhin) *bête de somme qui fait tourner la meule*. طَاحِنَة taḥine *meule & moulin*, Dozy, Suppl.).

**Taifa** *adunanza, borgata, gente*.

طَائِفَة tāifa *congregazione, compagnia, comunità, tribù, corporazione, ecc.* Dozy, Suppl., ha pure: *le tribunal suprême*.

**Talcu** *pietra trasparente, Taleo*, castigl. taleo.

Dozy, Gloss., p. 347: talco *talque*, franc. *talç, pierre spéculaire* de طَلَق talq. È il persiano تَلَك talk.

**Taleca**, castigl. talega, *sacco di tela corto e largo*.

تَعْلِيْقَة ta'liqa *qualche cosa da attaccare: collana, sacco ecc.*, da عَلَق 'aliqa *aderire*; altra forma عَلَق 'allaqa *attaccare, sospendere*. Dozy, Gloss., p. 54: alahilca *colgadura, ó tapiceria para adorar*.

nar las paredes = arab. الْعَلَقَةُ al-'ilqa amuleto, cortina (vecchio ted. *Umbehanc?*), anche التَّعَالِيقُ at-ta'aliq pl. di تَعْلِيقَةٌ ta'liqa per cortine.

**Tamarell**, castigl. tamarindo (pianta *tamarindo*).

تمر هندي tamrun hindiyyun, volg. tamr hindi, *tamarindo*.

Dozy, Gloss., p. 347: tamarindus de تمر هندي tamr hindi *datte des Indes*.

**Tambor**.

Dozy, Gloss., p. 374: atambor, tambor, it. *tamburo*, ecc. da طَنْبُور tonbour (ṭunbûr) mot arabe qui dérive du persan tanbour (Engelmann). — C'est une grave erreur. — L'arab. طَنْبُور indica una lunga tastiera; il persiano significa un grosso tamburo da guerra di rame (timballo). — تَبِيرَة tebîre o تَبِير tebîr, تَبُورَاك teburak, *tamburello*. — C'est un mot (peut-être d'origine celtique), (secondo Pott) emprunté aux Espagnols et que les Mauresques de Grenade écrivaient, non pas طَنْبُور ṭunbûr, mais تنبور tenbur (Dozy).

**Tara**, ital. *tara*.

طَرَحَ tarah *diffalcò*, طَرَحَ defalco, sottrazione طَرْحَة tarḥa *ciò che è diffalcato*. (Spagn. anche atara, coll'art. الطَّرْحَة at-tarḥa). V. Dozy Gloss., p. 313: Merma (ciò che è detratto) = *tara*.

**Tárcol** da talc *talco*.

طَلْفَ ṭalq = *talco, talque?* (Cfr. Talcu).

**Tarida** da tarida *battello da trasporto*, castigl. *tarida*.

Dozy, Gloss., p. 350: Terides val « ciertas navecillas sin remos, para llevar cavallos » cat. et prov. tarida (ṭarida) *vaisseau de transport*. Rad. طَرَدَ ṭarada *cacciare, cacciare o spingere innanzi a sè e si-*

mili. Anche طَرَاد ṭarrād e طَرَادَة ṭarrade, nom d'un bâtiment. Dozy, Suppl.

**Tarifa** da tarifa, castigl. tariffa, ital. *tariffa*. (Tariffa, secondo che si afferma, dalla città omonima dove fu introdotta per la prima volta, è falso).

È تَعْرِيفَة ta'rife (altra forma di تَعْرِيف ta'rif) il portare a cognizione, notificazione sul prezzo, ec. dalla عَرَفَ 'arafa, sapere, conoscere, II forma: عَرَّفَ 'arrafa far conoscere.  
Dozy, Gloss., p. 348 tarifa.

**Tarima** da tarima *tavolato mobile*, castigl. tarima.

Dozy, Gloss. p. 348: tarima (port. aussi tarimba) estrade de طَرِيمَة tarima (ṭarima) que P. de Alcalá traduit par *cama de madera*.

Dozy, Suppl. طَرِيمَة lit de bois, « couche ou châlir de bois à la moresque; tribunal élevé de trois ou quatre degrés que l'on met ordinairement sous les dais, marchepied ».

**Taronja** da taroncha, castigl. naranja, *arancio*.

تُرُنْجَة turunġe, nome d'unità (un pezzo) تَرُنْج turunġ

Dozy, Gloss., p. 351: toronja sorte de citron de تَرُنْجَة torondje (turunġe).

**Tassò**, castigl. taza ital. *tazza*.

طَسَّ طassa, طَسَّة طassa, bicchiere, *tazza*.

Dozy, Gloss., 349: taza, franc. tasze de طَسَّة طassa.

**Tova** da tub *mattone non cotto*, cast. *adobe*.

Dozy, Gloss., p. 46: adobe *brique crue* de الطُّوب at-tôb (aṭ-tub) *mattone*. Nome d'unità (un pezzo) طُوبَة ṭûbe e coll'articolo aṭ-ṭûbe.



**Trutximan** (truchiman) *interprete*, fr. drogman, ital. dragomanno.

**ترجمان** *targumân interprete* (da cui derivano: l'antico *durselman*, *trutschelman* ecc.; il tedesco è derivato dal polacco *Tłumacz*, boemo *tlumac'* — la parola stessa è antichissima semitica).

Dozy, Gloss., p. 351: *trujman*, val. torcimony da **ترجمان** *targemân*, *tergomân*, *torgomân*, *interprète*.

**Tumbago** anello liscio da tonbac, castigl. tumbaga.

Littre: tombac, esp. tumbaye, port. tomбаque, it. tomбacco du malais tambaga, *cuivre* (Diz. 346).

**Tupi** da tepe, castigl. tupi, *pettinato alto*. Si dice pure dei cavalli che hanno un'unghia alta: *cucall tupi*. *Toupè* deriva dalla stessa radice.

Turco orientale (ciagataico): **توپه** *tupé sommet de la tête, monticule* (Pavet de Courteille, Dict. turc-oriental).

Littre: toupet, bourguignon *tôpô haut de la tête*; diminutif de l'ancien français *toup* qui vient de l'allem. *zopf touffe de cheveux*. (Cfr. it. *toppo*, *in-toppo*).

**Turqué** azzurro, turchino da turqui, castigl. turquí.

Ar. **تُرْكِي** *turkî, turco*.

Littre: turquoise qui était l'adjectif de turc. Prov. et esp. turquese, it. *turchese*. Les turquoises ont été trouvées d'abord dans ce que (le voyageur) Chardin (1643-1713) nomme la Turquie ancienne et véritable. (La *turchina* o *turchese* si trova già ricordata nelle rime del Berni e nelle novelle del Firenzuola, nel cinquecento, e si faceva derivare dal colore, che allora si chiamava *arabico* o *turchino*; ma è certa l'origine della pietra turchese dal paese dei Turcomanni. A. D. G.)

Mistral (Dict. prov.-fr.): *turques*, eso, rom. *turques*, *esa*, cat. *turquesè* orginaire de Turquia. — Turqueso, *turk* ecc.

## U

**Uberginia**, alberginia da baranchana *melanzana* (in piemontese *marinzana*, che parrebbe alludere alla sua *amarezza* la quale si toglie soltanto, cambiandole l'acqua tre volte, dopo che fu messa a bollire. A. D. G.) Pianta castigl. albergena, berengena, franc. aubergine.

Litré: *aubergine* diminutif de *auberge*, *alberge*, sorte de pêche ecc. esp. *alberchigo*, iga. Mot douteux. Ménage le tire de *albus*, à cause de la blancheur du fruit, ma è falso. (Forse è da confrontarsi, dato che il primo elemento sia *albero* con *albi-cocco*, *alber-cocco*, in piemontese, *arbi-coc*, con *aprikose* e con *albaricoque*. A. D. G.)

Dozy, Gloss., p. 239: berengena, port. beringela, bringella *mèlongène*, *aubergine* da بَادْتَجَانْ bēdingên (bâdingân) *solanum melongena*. On trouve aussi *alberengena* avec l'art. arabe.

## X

**Xalec** (propriamente *fer xalec*) *far complimenti* da salam aleik.

Dozy, Gloss., p. 362: zalema *révérence*, *salut respectueux* de سلام salam ou salêm *salut*, ou bien de l'expression salâm 'aleik سلام عليك salâm 'aleika) *salut sur toi*. Comme les flatteurs prodiguent les salâmelecs, *zalama* et *zalameria* ont reçu le sens de *flatterie*, *adulation outrée*. — Hacer *zalameries* (oppure *zalèmes*) *cajolar*, *flatter* ecc.

**Xaloq.**

Dozy, Gloss., p. 355.

Xirque, *vent du sud-est* da شَرْقِيّ charqui (sarqiyyun, volg. šarqî *orientale*), ital. *scirocco*, pronunciato dal volgo, anche *sciocco*, port. *xaroco*, *xarouco*, spagn. *xaloque*.

Ce *xaloque* est revenu aux Arabes. Ils l'ont prononcé: شَلُوقْ šalûq, šalûq, šaluk, شَلُوكْ šalûk, šalûk, šaluk.

şulûk). Già P. de Alcalá ha (Parabo) xulûq, *ciento entre oriente y austro*.

**Xapar** lo spaccato.

Può per metatesi derivare da شَعْبُ şa'aba *separarsi*, شَعْبَةُ şu'bo (pl. شُعَابُ şî'âb) *fente, crevasse*. (Cfr. l'ital. *chiappa* [*fessa*] e *schiazza*, col valore di *scheggia*, frantume; *schizzare*, antiquato nel senso di fendere, ma rimasto vivissimo nel piemontese *sciapè*. A. D. G.)

**Xap** da xapach *la spaccatura*. Vedi *xapar*.

**Xarrup**, castigl. axarope. Xarrupar, *bere succhiando* da xerupach. (Cfr. l'italiano *scilappare*). Si dice pure: un xarrup d'aygua, *una bibita d'acqua*.

Benre a xarrups significa lo stesso che xarrupar.

شَرَابُ şarâb *bibita, bevanda* da شَرِبَ şariba *bere*.

Dozy, Gloss., p. 218: *axarabe, axaravé, xarabe (sirop)* de الشَّرَاب aş-sarâb *potion*. (Cfr. italiano *scioppo* e *sciloppo*, bevanda che si succhia perché dolce).

**Xebec, xibech, chirbech, xabega** da xabech specie di nave con tre vele latine, castigl. javeque.

Dozy, Gloss., p. 352: xabeque, xaveque, port. xabeco, fr. chébeck [da alcuni derivato] de شَبَكَة chabecha (şabake, şabeke) *filet* (rete di cacciatori, pescatori, quindi anche *pêcherie, pesca, pesca-gione*) quindi: شَبَاك şabbâk, شُبَّاك şubbâk. Dozy: chabbach schobbâc, ou selon la prononciation africaine chabbéc, chebbéc, chobbéc, *barca*.

Dozy, Suppl. شَبَاك şabbâq *barque*. C'était autrefois une barque de pêcheur, comme l'a prouvé m. Jal. (Glossaire nautique s. v. *Chabec* et *enxabeque*). À présent on entend sous شَبَاك şobbâk, şabbâk un petit bâtiment de guerre en usage dans le Méditerranée. (Cfr. italiano *sciabica* rete da pesca, e *sciambecco* bastimento a vele ed a remi, armato in corso. A. D. G.)

**Xelum, xelam** *una quantità di gente*, da selim, salam.

V. xalec.

*Le reciproche congratulazioni ecc. accoglienze ecc., donde il turco*  
 سلاملق selâmlıq *sala di ricevimento.*

**Xia** *perxo di domasco rosso con frangia attorno, che i xurados portavano nelle ricche sepolture in Minorca.* Da xia, castigl. acia nel senso di una parte di vestito, che era indizio di nobiltà e dignità.

[Ar. شِيعَة šî'a, *a separate or distinct, party or sect of men.* Lane s. v. Può essere metonimicamente adoperato il nome del distintivo per la classe distinta].

**Xifra, zefer** ar. صِفْر şifr (cfr. *cifra* ed i: κυφραία γραμματα dei Greci, lettere misteriose e convenzionali) *xero.*

V. cero, zero.

ARCIDUCA LUIGI SALVADORE D'AUSTRIA.



## GLI ANTECEDENTI DELLA CABBALA

### NELLA BIBBIA E NELLA LETTERATURA TALMUDICA

---

#### I.

È ormai con tutta certezza stabilito dagli studi di storia critica che la piena formazione in seno del Giudaismo del sistema teosofico della Cabbala non è anteriore al secolo decimo terzo. Ciò crediamo necessario ripetere fino dal principio di questo nostro studio, per togliere ogni possibile sospetto che noi volessimo riportare le origini della Cabbala ai tempi biblici o a quelli talmudici. Le origini di un fatto, di un sistema, di una filosofia, di una religione, sono bene da distinguersi dagli antecedenti. Le origini di una cosa sono il principio stesso da cui deriva, e con essa sono unite, nè se ne possono staccare: gli antecedenti invece sono i fatti anteriori che con essa stanno in qualche relazione di somiglianza, ma non sono con essa uniti, e potrebbero stare senza che quella esistesse. Però è difficile che un importante fatto storico non abbia i suoi antecedenti.

La Cabbala sembra a prima vista in piena contraddizione col Giudaismo. Al più rigoroso monoteismo, al principio della creazione si sostituisce con quella una

pluralità di persone nella divinità, le dieci *Sefiroth*, e la emanazione da una sola sostanza, la luce infinita, *Or ha - En Sof*, come origine dell' universo.

Ma non perciò i cabbalisti giudaici si mostrano in verun modo non solo nei loro principii, ma nemmeno per lungo tempo, come eretici. Sono dati anzi come i veri interpreti dei più profondi misteri della religione. Non vi è per alcuni secoli scissura fra i Talmudisti e i credenti nella Cabbala. Questi anzi a tutti i riti del Talmud trovano profondo significato teosofico. Si deve arrivare fino alla seconda metà del secolo XVII, perchè prima i Sabbatiani, o partigiani di Sabbatai Zebi, poi, nel secolo seguente, i Hasidim o gli Zohariti formino della Cabbala un nuovo *credo* opposto a quello antico del Giudaismo, e una setta che combatte il Talmudismo.

Se pure qualche voce di tratto in tratto sorge per opporsi alle teoriche cabbalistiche, rimane isolata; la Cabbala è considerata invece generalmente come qualche cosa più di ciò che costituisce il necessario per la fede giudaica, non un che di avverso ad essa o di contrario.

Il Cabbalista per lungo tempo è tenuto nel Giudaismo come chi sa della religione e dei suoi misteri: ciò che gli altri, anche dotti, non sanno, è rispettato e venerato come un pio ed un santo.

Ciò non sarebbe avvenuto, se la Cabbala si fosse annunziata come un sistema nuovo, come una rivoluzione religiosa. Lo stesso nome che prese di Cabbala, cioè *tradizione*, mostra le sue pretensioni di essere antica quanto tutto il rimanente della religione giudaica, e di essersi mantenuta fra gli adepti per mezzo di un insegnamento orale e segreto, fino che giunse il tempo

in cui si cominciò a metterla per iscritto. Ora queste pretensioni della Cabbala non meritano più nemmeno di essere sul serio confutate; ma dall'altro lato rimane sempre a spiegarsi come abbia potuto nel Giudaismo nascere e mettere radici.

Le analogie che essa presenta con i varii sistemi degli Gnostici si appalesano subito a chi conosce questi e quella. Dimodochè nulla di più vero che la Cabbala è una Gnosi giudaica; con questa differenza però, che mentre la Gnosi combatte il Cristianesimo ortodosso, la Cabbala invece vuole per lungo tempo vivere d'accordo col Giudaismo ufficiale, ne accetta tutte le prescrizioni e i riti, e soltanto ne dà una spiegazione tutta sua, attribuendo un significato mistico a tutte le parti della religione.

Ora ciò difficilmente avrebbe potuto avvenire, se nel Giudaismo non ci fosse stata qualche cosa, che, in parte almeno, giustificasse le teoriche della Cabbala.

Questa pretende di ritrovarsi tutta intera nel Vecchio Testamento e nel Talmud, dando alle parole ed alle frasi di questo e di quello tali significati che in nessun modo possono avere. E basti a chiarire la cosa un solo esempio.

Il Genesi, tutti lo sanno, comincia con la parola *bereshith*, in principio. Ora per i Cabbalisti questa parola sta invece a significare una delle ipostasi divine, una delle *Sefiroth* come essi dicono nel loro segreto linguaggio, cioè la *Hochmà*, la Sapienza; e la parola *Elohim*, Dio, significa la *Binà*, l'Intelligenza, un'altra ipostasi.

Se per antecedenti della Cabbala si volesse intendere qualche cosa di simile, questo nostro studio sa-



rebbe non solo contrario al metodo storico, ma anche al buon senso, e da relegarsi fra le fole e i sogni dei Cabbalisti. Ma invece io ho voluto ricercare se in ciò che realmente risulta dalla piana e letterale interpretazione della Scrittura e del Talmud vi è qualche cosa che presenti analogia anche lontana, anche piccola, con ciò che poi i Cabbalisti hanno insegnato. E in quanto al Talmud e alla vasta letteratura che con esso si collega, non vi è dubbio che vi si fa più d'una volta allusione a una dottrina mistica e segreta che non è da divulgarsi: ma di questo meglio più innanzi. Ora incominciamo dalla Scrittura.

## II.

Il Dio d' Israel, che è ancora il Dio creatore dell' Universo, è *Uno*: di ciò, secondo il Vecchio Testamento, non può dubitarsi; la legge, i profeti, gli àgiografi lo ripetono a sazieta. Ma pure, ad osservare più sottilmente, questo Dio talvolta si sdoppia. Non dico che apparisca come due, ma certo sotto due aspetti, uno come ente in sè, l'altro come ente che esce da sè e si rivela, si manifesta nel mondo ed agli uomini. Ciò ha bisogno di essere spiegato nei suoi particolari.

È noto che nella Bibbia si parla di angeli, e si chiamano *Malachim*, *messaggeri*, *inviati*; ma l'*angelo* in singolare, il *Malach*, è spesso non un inviato, un messaggero di Dio, un essere per quanto eccelso, sempre creato, ma Dio stesso, in quanto esce da sè, si rivela agli uomini, o in altra maniera opera nel mondo.



I passi biblici dai quali risulta questo sdoppiamento della Divinità sono parecchi. Nel capitolo 16 del Genesi si racconta la fuga di Agar da Sara sua padrona. Nel verso 7 si dice che la incontrò il Malach di Jahveh, e poi ripetutamente ai vv. 9, 10 e 11 che questo stesso Malach di Jahveh le parla. Ma ad un tratto nel v. 13 quei che le ha parlato non è più detto Malach, ma Jahveh stesso. Dunque il Malach non è un angelo nel significato comune che si dà a questa parola, ma una manifestazione divina, una apparizione della Divinità.

Lo stesso deve dirsi dell'altra narrazione a questa parallela nel cap. 21, vv. 17-19, dove la medesima teofania ad Agar ora è rappresentata col nome di *Malach Elohim*, ora con quello solo di *Elohim*.

Anche nel sacrificio di Jsahah Malach Jahveh e Jahveh (22, 11-18) si scambiano come siano un essere solo.

Al patriarca Jacob (31, 11-13) il Malach-ha-Elohim dice: io sono il Dio di Beth-El. E sebbene non sia chiaramente spiegato, pure è dato inferire dai passi fin qui citati e da altri che addurremo, che il *Malach haggael*, l'angelo redentore invocato dallo stesso Jacob (48, 16) sul letto di morte, come quello che lo ha salvato da ogni sciagura, e come quello da cui implora benedizione per i suoi nepoti, non è un angelo creato, ma Dio stesso, in quanto si è rivelato al patriarca.

Nella celebre apparizione divina a Mosè attraverso un pruno (Esodo, 3), l'essere soprannaturale che gli si rivela è chiamato nel v. 2° Malach Jahveh, ma poi nel v. 4° è detto Jahveh ed Elohim, e così fino al termine di questa prima teofania mosaica (4, 17).

È pure da tenersi una manifestazione di Dio stesso, anzichè un angelo, il Malach che doveva gui-

dare gli Ebrei alla conquista della Palestina (Esodo 23, 32-23 ; 32, 34 ; 33, 2).

Anche il Malach che apparisce a Balaam (Num. 22, 35) se si confronta con questo passo il v. 8 del cap. 23, si vede che è lo stesso Jahveh.

La medesima cosa deve dirsi del Malach Jahveh, che sarebbe apparso agli Ebrei dopo la morte di Giosuè per rimproverarli del peccato d'idolatria (Giudici 2, 1-5), perchè parla della promessa da lui fatta ai patriarchi e del patto stabilito con gl' Israeliti; e la promessa e il patto sappiamo che erano fatti da Dio.

Il Malach che si mostra a Gedeone (ivi 6, 11-24), e quello manifestatosi ai genitori di Sansone (ivi 13, 3-23) si confondono nelle due narrazioni con Dio stesso.

Dimodochè si può concludere che era antico nel popolo ebreo il concepire, o, se si vuol meglio, l'immaginare sotto il nome di Malach una esteriorità dell'essenza divina, quando Dio voleva rivelarsi, o in qualche modo operare sul creato. E notisi che i passi citati dal Penta-teuco appartengono tutti alle antiche fonti Jahvistiche ed Elohistiche, e anche quelli di altri libri storici sono tra i più antichi frammenti raccolti dai compilatori.<sup>1</sup> A mano a mano poi che il concetto di Dio si va presso gli Ebrei più spiritualizzando, questo modo di descrivere le rivelazioni divine si dilegua, ed esse prendono altra forma, ma non scompare del tutto. Anche nel Deutero-

<sup>1</sup> È da farsi eccezione per il passo dei Giudici 2, 1-5, che probabilmente nello stato presente del testo ha subito una interpolazione dal redattore; ma anche nella forma originale dello scrittore jahvista doveva dare significato uguale a quello che noi gli attribuiamo. V. KAUTZSCH, *Die heilige Schrift des Alten Testaments, Textkritische Erläuterungen*, pag. 6.

Isaia, durante l'esilio babilonese vediamo che è chiamato *Malach* della presenza divina l'essere che ha di continuo salvato gli Ebrei (Isaia, 63, 9).<sup>1</sup> E in una delle visioni di Zacharia torna con Jahveh a identificarsi (3, 1-4, 7).

Ma nelle visioni d' Isaia (6), di Ezechiel (1) e del libro di Daniel (7) la persona di Dio ci appare dagli angeli distinta, anzi questi ne formano il seguito e la corte. Di più nel libro di Daniel, segnatamente nei passi 8, 10 e seg. e 10, 5 e seg., è un angelo inviato da Dio che spiega il significato delle visioni e rivela l'avvenire.

### III.

Un'altra forma nella quale Dio si manifesta nel mondo è lo spirito, e sotto due aspetti, cioè di potenza, ora creatrice, ora ispiratrice. E prima è da avvertire che spirito in ebraico dicesi *Ruah* (nome usato per la massima parte in genere femminile) è la *Ruah* che crea, la *Ruah* che ispira. Dimodochè per quella parte che ha di vero la teorica di Max Müller che l'uso del linguaggio ha avuto molta influenza sulla formazione dei miti, il genere femminile ha fatto del nome *Ruah* una ipostasi femminile, e, com'è giunto a supporre il Clermont-Ganneau,<sup>2</sup> perfino nella *Ruah* del 2° verso del Genesi si è veduta la paredra femminile di Jahveh o di Elohim, come se fosse già nelle antiche credenze popolari dell'Ebraismo. Fatto sta però che in questo passo del Genesi la *Ruah* ci appare come uno sdop-

<sup>1</sup> ומלאך פני הושיעם

<sup>2</sup> *Revue Critique*, 12 Janvier 1880.



piamento femminile di Elohim. Questi è l'autore dell' Universo accennato solennemente nel primo verso: « In principio creò Elohim il cielo e la terra » Ma nel secondo verso la *Ruah Elohim* è volitante (*merahefeth*) sulla superficie dell'acqua. Elohim con la parola crea, ma la *Ruah* posa sull'elemento primigenio del creato, come nel Genesi è rappresentata l'acqua, non differendo da altre antiche teoriche cosmogoniche, che pongono l'acqua come primo elemento.

Anche in altri luoghi della Scrittura si fa allusione alla *Ruah* creatrice. Nel libro di Job (26, 13) si afferma che con la *Ruah* Dio ha fatto belli i cieli, Elihù dice (ivi 33, 4): la *Ruah* di *El* mi ha fatto, e nei Salmi (33, 6) si vede che con la *Ruah* della bocca divina sono fatti gli eserciti celesti, e (104, 30) che Dio mandando la sua *Ruah* fa che siano create tutte le cose.

È inutile poi dilungarsi sulla *Ruah* di Dio come ispiratrice negli uomini della forza, della sapienza e della parola divina. Da Giuseppe che, come interprete di sogni, è chiamato uomo nel quale è la *Ruah* di Elohim (Genesi 41, 38), ciò si ripete per Bezalel artefice del Tabernacolo (Esodo 31, 2; 35, 30), per i settanta anziani eletti da Mosè a governare con lui il popolo (Numeri 11, 17, 25), per Othiniel (Giud. 3, 10), per Gedeone (ivi 6, 34), per Jefte (ivi 11, 20), per Sansone (ivi 13, 25), per Saul (1° Sam. 10, 6, 10), per David (ivi 16, 13), per Elia (1° Re 18, 12), per Eliseo (2° Re 2, 9), per Micha (3, 8), per Ezechiel (2, 2), per Zerubbabel (Zacharia 4, 6), e poi in generale per i profeti (ivi 7, 12; Nehemia 9, 30), per l'aspettato rampollo della famiglia di Jesse (Isaia 9, 11), e per tutte le genti nell'età messianica senza distinzione nè di stirpe nè di classe. (Joel, 3, 1 e seg.).



Si potrebbe forse osservare da alcuno che la frase « spirito di Dio » può essere usata metaforicamente. Ma a ciò si risponde che in alcuni luoghi si parla della *Ruah* come qualche cosa di oggettivo, che realmente investe la persona ispirata e la fa operare e parlare in quella data maniera. Rispetto ai 70 anziani si dice che la *Ruah* posò sopra di loro, sicchè profetizzarono (Num. 11, 25 e seg.); Ezechiel dice per sè stesso: « entrò in me *Ruah* ». Dunque si vuole rappresentare con questa parola una reale emanazione divina, che Dio comunica per sua grazia agli uomini, e quando essi si rendono colpevoli la ritira, come si narra di Saul, quando cadde in disgrazia presso Dio (1° Sam. 16, 14).

Ma vi è anche una *Ruah* cattiva che parte anche questa da Dio, qual'è quella appunto che s'impadronì di Saul per disturbarlo (ivi 14 e seg.), e che talvolta seduce gli uomini al male, come la buona *Ruah* ispira al bene.

Singularissimo è in questo rispetto il noto passo del 1° libro dei Re (22, 19-23), nel quale il profeta Michajhu narra che lo Spirito si presenta dinanzi a Dio promettendo di farsi ispiratore di falsità in bocca dei profeti di Achab per indurlo ad una guerra che gli sarebbe riuscita funesta. Qui certamente lo Spirito è diverso da Dio, perchè parla con lui ed apparisce nel medesimo tempo qualche cosa di differente e d'inferiore alla vera e propria *Ruah Elohim*. È già uno spirito maligno, e siamo a poca distanza dal Satan del libro di Job e di quello di Zacharia, che si compiace di avversare il bene e i buoni.

Altra manifestazione divina è quella detta *Chabod*,

gloria, magnificenza, maestà. Il *Chabod* è Dio in quanto si appalesa nel creato, in quanto viene in comunicazione con gli uomini, specialmente col suo popolo Israel e coi profeti. Prende l'aspetto ora di nube (Esodo 40, 34), ora di fuoco (ivi 13, 21, 22), scende sul Sinai (ivi 24, 16 e seg.), guida il popolo d'Israel, riempie il Tabernacolo (ivi, 40, 34) e il Tempio (1° Re 8, 11) e ne esula, quando questo è distrutto; tanto è vero che Ezechiel ne ha la visione presso il fiume Chebar in Babilonia (1, 28), e lo vede ritornare nel tempio che nella rapita fantasia egli immagina già ricostruito (43, 5). Di tutti i profeti egli è quello che più usa dell'espressione « *Chebod Jahveh* » per significare l'apparizione divina. Il Chabod è la presenza reale di Dio in mezzo al suo popolo (v. Ezechiel. 43, 7), sebbene per Isaia (6, 3) e per l'autore della doxologia del Salmo 72 sia piuttosto la reale presenza di Dio in tutto il creato, e il *Chebod Jahveh* riempia tutta la terra.

Anche la parola di Dio, il *Debar-Jahveh* o *Elohim*, è talvolta così personificata che con leggerissimo trapasso diviene una vera e propria ipostasi. Con la parola di Jahveh sono stati fatti i cieli, dice il Salmista (33, 6), e questa stessa parola rimane eternamente in cielo (119, 89). Ma più di tutti è notevole il luogo del Dentero-Isaia nel quale la personificazione della parola divina è maggiormente spiccata. « La parola che esce dalla mia bocca (dice Iddio) non ritornerà a me a vuoto, ma farà ciò che io voglio, e otterrà ciò per cui l'avrò mandata » (65, 11).

Il trapasso qui al Logos di Filone e degli Alessandrini è facilissimo, e doveva avvenire, quando sulla Scrittura si costruì una metafisica e una teologia. Alla

personificazione poi della Sapienza come ipostasi divina dovevano dare luogo i celebri passi dei Proverbi (8, 12-36) del Job (28, 12-28) e del Siracide (24, 1-22), dove la Sapienza è lodata, fra gli altri altissimi suoi pregi, per quello ancora che sedeva a lato dell'Eterno nella creazione dell' Universo.

Tutti questi varii aspetti, nei quali è rappresentato il Dio che esce da sè stesso e si comunica al mondo, spiegano fino ad un certo punto il sorgere in seno del Giudaismo di una teosofia che al rigoroso monoteismo sostituisce una pluralità non di essenze, ma di persone divine.

Noi qui non vogliamo occuparci nè del Filonismo nè della teologia cristiana, che trovano in tali espressioni bibliche la spiegazione della loro origine, ma solo della Cabbala giudaica. La quale anche per un'altra parte delle sue dottrine ha nella Bibbia i suoi antecedenti, cioè l'esistenza degli angeli come esseri intermedi fra Dio e l'uomo e a due fini, cioè per eseguirne i mandati e per rivelarne i voleri e i pensieri.

Su questo punto non sarebbe necessario insistere, perchè è cosa conosciutissima e da tutti accettata, che nella Bibbia si ammette l'esistenza degli angeli. Ma non è inutile vedere brevemente in quali diversi aspetti anche questi esseri intermedi sono nel Vecchio Testamento rappresentati.

Gli angeli formano in prima la corte di Dio. Così ci si rappresentano i *Serafim* in Isaia (6), le *Hajjoth* in Ezechiel (1), le schiere celesti nel 1° libro dei Re (22, 19), le migliaia e le miriadi di esseri soprannaturali in Daniel (7, 10), e celebrano di Dio le lodi (Salmi 102, 20; 148, 2). Accompagnano gli uomini pii



per proteggerli e difenderli (Gen. 28, 12, Salmi 91, 11; 34, 8), consigliano al bene (Isaia 44, 26), e rivelano la parola divina a Elia (1° Re, 19, 5-7; 2° Re 1, 3, 15) e a Zacharia (1, 9, 12, 24; 2, 2, 7). Nel libro di Daniel poi gli angeli prendono contorni più determinati, hanno un nome; due di loro si chiamano Gabriel (8, 16) e Michael (10, 21); il primo di questi in forma d'uomo parla a lungo con Daniel per rivelargli l'avvenire e le sorti del suo popolo; e, cosa più notevole, cominciano ad apparire i genii protettori delle diverse nazioni, si nomina il principe o genio tutelare della Persia (10, 13) e quello della Grecia (ivi 20) e Michael è detto genio tutelare degli Israeliti (12, 1).

Ma gli angeli o meglio alcuni tra essi, a poco a poco come esecutori dei voleri divini divengono anche accusatori delle colpe umane (Ecclesiaste 5, 5) e apportatori di mali, come di pene inflitte da Dio. Tale è l'angelo che apporta la mortalità in Gerusalemme, per il peccato commesso da David di fare il censimento del popolo (2° Sam 24, 16 e seg.; 1° Cron. 21, 15 e seg.) ed è chiamato allora angelo distruttore. Tale è l'angelo che fa perire l'esercito di Sennacherib (2° Re 19, 35; 2° Cron. 32, 21, Salmi 35, 5), e allora gli angeli, quando esercitano tali missioni sono chiamati addirittura cattivi (Salmi 78, 34). Da questi a un essere soprannaturale malvagio, che si compiace del male, e cerca con tutti i mezzi di farci cadere gli uomini, il trapasso è facilissimo, ed eccoci al Satan, al diavolo, al demonio, rappresentato nella Scrittura come il maligno nemico di Job, come l'avversario del sacerdote Jehoshua' ripristinatore del culto dopo il ritorno dall'esilio babilonese (Zacharia, 3) e come



seduttore di David per farlo cadere in peccato (2° Cron. 21, 2).

Questi pochi tratti biblici bastavano, perchè la teologia posteriore popolasse l' Universo di un numero infinito di esseri benefici e malefici all' uomo, per consigliarlo al bene o per sedurlo al male, e per recargli quindi o felicità e beatitudine, o sventura e dannazione; ecco gli angeli e i demoni. Questi, è vero, non furono solo parte della Cabbala, ma di tutta la religione sia giudaica sia cristiana, specie nelle forme popolari e come si dice *folkloriste*: nella Cabbala però ebbero maggiore importanza.

#### IV.

Il passaggio fra questi antecedenti biblici della Cabbala e quelli talmudici è nelle versioni aramaiche del Vecchio Testamento, o, come dicesi, nei *Targumim*, che ebbero talvolta motivo di allontanarsi dal significato letterale del testo.

Se osserviamo bene la Scrittura, massime nelle sue parti più antiche e nel medesimo tempo più popolari, è veramente piena di antropomorfismi, e non come dice il poeta:

« Così parlar conviensi al vostro ingegno  
Perocchè solo da sensato apprende  
Ciò che fa poscia d' intelletto degno.  
Per questo la Scrittura condescende  
A vostra facultate, e piedi e mano  
Attribuisce a Dio, ed altro intende »;<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Divina Commedia. Paradiso, 4, 40-45.*

ma perchè, alla mente degli antichi Ebrei, Dio, almeno in quanto si manifestava agli uomini, si rappresentava veramente come un uomo. E se in alcun luogo è detto che Dio non è uomo che possa mentire nè figlio d'uomo che si penta (Num. 2, 3, 19; 1° Sam 15, 29) ciò significa soltanto che in Dio non accadono tali debolezze umane.

Ma lo spiritualismo, per il quale si vuole spogliare la Divinità di ogni forma sensibile e materiale è una concezione filosofica che molto più tardi è penetrata nella religione. Tutte le religioni antiche popolari hanno immaginato Dio, o gli Dei, sotto una forma materiale e tangibile. Per le antiche credenze ebraiche la forma più nobile nella quale può immaginarsi Dio è quella umana. Anche i profeti più elevati e idealisti dicono di vedere Dio sotto questa forma.

Isaia vede il Signore seduto sopra un trono alto ed eccelso, e vestito di un manto i cui lembi riempiono il tempio (6, 1). Ezechiel, di sopra al firmamento, che si stende sul capo delle *Hajjoth*, vede un colore di zaffiro, una figura di un trono, e sopra questo un aspetto d'uomo (1, 26). Daniel rappresenta Dio come l'Antico dei giorni seduto sul trono, vestito di colore candido come la neve, e coi capelli bianchi come lana (7, 9).

Abbiamo citati questi passi come i più esprimenti, ma da altri non pochi resulterebbe la stessa conseguenza. E infatti, se si vuole rappresentare Dio sotto qualche forma, è necessario che l'immaginazione vi concorra; perchè la mente dell'uomo non può concepire il reale, se non come qualche cosa di sensibile. Ciò che è assolutamente spogliato di ogni parte di sensi-

bile è la pura idea, ma appunto perchè idea non può essere reale.

Si sa che anche molti dei più antichi teologi, dicendo che Dio e l'anima sono spirito, vollero significare soltanto una materia più tenue, più sottile, qualche cosa come d'imponderabile, ma non assolutamente la privazione di ogni materialità. Per ciò che concerne l'antico Ebraismo il Luzzatto riconosce che non escludeva la corporeità divina, e che solo dal Maimonide in poi l'assoluta immaterialità di Dio divenne un dogma<sup>1</sup>. Ma dall'altro lato possiamo dire che l'antropomorfismo delle frasi bibliche cominciò a formare una difficoltà, quando nelle credenze ebraiche penetrò la filosofia ellenica ed anche le scuole palestinesi e babilonesi ne risentirono l'influenza. Si temè che quelle espressioni potessero, da un lato, rappresentare la religione giudaica come troppo grossolana, dall'altro che potessero generare errori; e perciò giust'appunto nelle parafrasi aramaiche, che erano destinate a rendere popolare la cognizione della Bibbia, le frasi antropomorfiche furono corrette e sostituite da altre che tenevansi più spirituali.

Per ciò che concerne il nostro argomento la frase più importante delle parafrasi aramaiche è quella di *detto di Dio* (*Memrò*), sostituita al semplice nome divino, quando sembrava che si attribuisse a Dio un'azione o una passione troppo umana, e si credeva così di evitare l'antropomorfismo e l'antropopatismo.

Nei frammenti della parafrasi aramaica così detta gerosolimitana in tutto il racconto della creazione al

<sup>1</sup> *Ozar Nechmad*, IV, pag. 116.



semplice « disse Iddio », o « Dio creò » del testo ebraico è sostituita l'espressione « disse il verbo di Dio » o « il verbo di Dio creò ». Il che ci riconduce al concetto sopra accennato della parola di Dio considerata come forza creatrice.

Quando poi nel Genesi (3, 8) si dice che i Protoplasti, subito dopo il peccato udirono la voce di Jahveh Elohim, che camminava nel giardino, le versioni caldaiche sostituiscono « la voce del detto di Jahveh Elohim ». Ecco dunque il detto di Dio personificato, e il Memrà delle scuole babilonesi e palestinesi, sotto certo rispetto, corrisponde al Logos degli Alessandrini e al Verbo della teologia cristiana. E se pure in questo passo l'aver aggiunto « il detto » *Memrà* potrebbe intendersi solo come una amplificazione della frase originale, abbiamo altri luoghi, dove il *Memrà* apparisce non solo come l'estrinsecazione di Dio, in quanto parla agli uomini, ma anche in quanto opera.

Laddove il testo ebraico dice (Esodo, 12, 29) « Jahveh percosse tutti i primogeniti nella terra d'Egitto », la parafrasi dello Pseudo-Jonathan ha invece « il *Memrà* di Jahveh uccise ». Un *Memrà*, un *Verbo*, un *Logos* che uccide non si può immaginare che come una energia divina, una ipostasi.

Parimente dove si narra che Jahveh combattè contro gli Egiziani (Esodo, 14, 25) nella parafrasi detta di Onkelos si legge invece « la potenza di Jahveh »; e questa può essere una interpretazione nazionale, ma nello Pseudo-Jonathan abbiamo anche qui il *Memrà* di Dio che combatte. Così anche in Giosuè (23, 3) alle parole del testo « Jahveh vostro Dio Egli combatte per voi » al pronome Egli la parafrasi sostituisce *il suo detto Memreh*.



Oltre la Memrà, nella parafrasi dello Pseudo-Jonathan sul Pentateuco, e in quella sui libri profetici si trova talvolta un'altra parola sostituita al nome di Dio, cioè *Shechinà*, che veramente significa abitazione, e sta a rappresentare la Maestà di Dio in quanto soggiorna tra gli uomini. È la *Shechinà* che cammina innanzi agli Ebrei per guidarli, quando escono dall'Egitto (Esodo 13, 21), è la *Shechinà* che riempie il Tabernacolo (ivi 40, 34 e seg.), è la *Shechinà* che si compiace di abitare in Gerusalemme e nel Tempio (1° Re 8, 12, 16).

Ma più di tutti è notevole nelle versioni aramaiche il passo dell'Esodo 34, 6. In questa teofania a Mosè le frasi del testo ebraico sono tutte antropomorfiche, ma per noi importa fermarci sul verso citato.

Le parole del testo suonano: « e passò Jahveh davanti a lui » (a Mosè). In un frammento della versione così detta gerosolimitana si traduce « passò la maestà della *Shechinà* di Jahveh ». Ma le altre due versioni aramaiche dicono « Jahveh fece passare la sua *Shechinà* davanti a lui ». Il verbo nella forma causativa *fece passare*, a' *abar*, ha secondo me importanza somma; perchè abbiamo *Jahveh* e la *Shechinà*, uno come agente e l'altra come paziente, non sono due Dei, ma certo due persone, due forme nell'essenza stessa della Divinità. Questa era la somma grazia che Dio concedeva a Mosè, come al massimo dei profeti, cioè fargli conoscere la propria maestà, in quanto si rivela agli uomini, opera del creato, ed è presente in mezzo al suo popolo. Ma come la reale presenza della *Shechinà* è il massimo favore divino presso gl'Israeliti, così quando per significare lo sdegno di Dio, i profeti e i poeti dicono con frase antropomorfica che Egli nasconde la sua

faccia, la parafrasi aramaica, credendo di usare un modo più spirituale, dice che Dio fa dipartire la sua *Shechinà* di mezzo il suo popolo, o dalla città di Gerusalemme (Isaia 57, 17; Jeremia 33, 5; Salmi 44, 25).

Questo concetto della *Shechinà*, quale lo vediamo nelle parafrasi aramaiche, è più ampiamente svolto nel Talmud e in tutta la letteratura che con questo si connette. Ma prima di scendere ai particolari vediamo ciò che in generale dal Talmud si può rilevare intorno all'esistenza di una dottrina teosofica, che era in origine segretamente o almeno con molte precauzioni insegnata.

## V.

Sotto il nome di misteri della legge, *Sitrè Torà*, si allude in un luogo del Talmud <sup>1</sup> a quelle parti della dottrina religiosa che Dio ha voluto lasciare nel mistero, e così devono essere lasciate da ogni studioso timorato. L'Isaacita e suo nipote Shemuel ben Meir commentano in questo passo che per misteri della legge debba intendersi ciò che altrove si chiama l'opera del carro, *Ma'asè Merchabà*, e l'opera della creazione *Ma'asè Bereshith*; e il secondo aggiunge anche la spiegazione del nome divino. E sono questi infatti i tre punti principali a cui si accenna ripetutamente nel Talmud.

È classico a questo proposito il primo paragrafo della Mishnà nel secondo capitolo di Haghigà, e l'ampliazione della Ghemarà che l'accompagna. Vi si parla

<sup>1</sup> *Pesahim*, 119<sup>a</sup>.

del *Ma'asè Bereshith* e del *Ma'asè Merchabà* come di argomenti dei quali non è permesso dare spiegazione, se non a pochissimi. La frase della Mishnà: *non spiegano, non commentano, En doreshin*, si riferisce certamente alla spiegazione, al commento di qualche passo biblico. Si sa che era costume degli antichi Dottori ebrei di prendere a testo i passi biblici per fondarci sopra le loro ampie spiegazioni, o rituali, o morali, o dottrinarie. Era questo ciò che essi chiamavano spiegare la legge, *darash*.

Ora in questo passo, per *Ma'asè Bereshith* si deve intendere il primo capitolo del Genesi, <sup>1</sup> per *Ma'asè Merchabà* il primo capitolo di Ezechiel, detto *Merchabà*, *carro*, perchè nella visione narrata da quel profeta si rappresenta il carro, sul quale si immagina muoversi la maestà divina.

Sembra di potersi da questo passo desumere che i Dottori del Talmud nella spiegazione del primo capitolo del Genesi esponevano tutta una dottrina della creazione dell' Universo più estesa e più particolareggiata di quella contenuta nel testo biblico, e si ponevano quei problemi che la mente umana si è sempre proposta, ma nel medesimo tempo determinavano dei limiti, di là dai quali imponevano di non oltrepassare. Difatti nello stesso paragrafo della Mishnà si legge che « è bene non cercare ciò che è di sopra nè ciò che è disotto, nè ciò che è stato prima, nè ciò che

<sup>1</sup> Secondo Rabbenu Tam per *Ma'asè Bereshith* si dovrebbe intendere la spiegazione del nome divino di quarantadue lettere risultante dalla diversa combinazione delle lettere nei due primi versi del Genesi. (Vedi i Tosafisti, Haghighà 11<sup>a</sup>).



sarà alla fine. » <sup>1</sup> Si voleva così consigliare a non abbandonarsi a ricerche, in cui la mente umana si perde, se vuole troppo approfondarle, e corre rischio ancora di cadere in eresia.

Ma non perciò si astenevano i Dottori ebrei dal fare delle ricerche sul modo di formazione della terra, che, secondo alcuni, ebbe principio dal centro, secondo altri dalla circonferenza <sup>2</sup> e dal domandare su che cosa è fondata e sopra che cosa si regge. <sup>3</sup> Come pure si occupano degli elementi primitivi, della materia originale *Urstoff* (direbbero i Tedeschi) e ammisero come tale i tre elementi acqua, aria e fuoco. <sup>4</sup>

In alcuni passi dei *Midrashim* alquanto posteriori al Talmud pare che si ammetta addirittura l'emanazione in luogo della creazione dal nulla, almeno per parte degli elementi primi. La luce che rischiara il mondo sarebbe un raggio della luce divina, <sup>5</sup> ed è da notare che ciò è detto dall'uno all'altro Dottore in segretezza, come se si trattasse di dottrina riposta. Ma in quanto a tutte le altre parti dell'Universo la primitiva dottrina talmudica non ne ammette la provenienza dall'essenza divina, non si può dire insomma che ammetta l'unità di sostanza. Questo per ciò che concerne la creazione.

<sup>1</sup> Secondo l'Isaacita, ciò che noi intendiamo relativo al tempo, sarebbe invece relativo allo spazio. Ma dal Talmud stesso più innanzi, 16<sup>a</sup>, si vede che la spiegazione da noi seguita è da preferirsi. (Ved. ivi i Tosafisti).

<sup>2</sup> *Jomà* 54<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> *Haghigà* 12<sup>b</sup>.

<sup>4</sup> *Shemoth Rabbà*, 15.

<sup>5</sup> *Pesiktà de R. Kahanà*, 145<sup>a</sup>; *Beresith Rabbà*, 3; *Shemoth Rabbà*, 50; *Vaikrà Rabbà*, 31; *Shoher Tob*, Salmo 104.



L'altra parte poi della dottrina segreta, il *Ma'asè Merchabà* riguardava certo la natura di Dio e della corte celeste, cui si riconnettevano i misteri contenuti nei nomi divini e in quelli degli angeli. Ma è impossibile dal linguaggio simbolico e tutto metaforico e allegorico col quale si parla nel Talmud e nei Midrashim intorno al *Ma'asè Merchabà* desumerne una qualche notizia precisa e ordinata della dottrina rabbinica intorno alla natura di Dio. Tanto più che si voleva distoglierne dallo studio, ispirando quasi terrore se alcuno voleva occuparsene. Si racconta che un giovanetto, mentre leggeva la visione di Ezechiel, essendosi fermato sulla parola *hashmal* per ispiegarne il misterioso significato, rimase bruciato dal fuoco che ne uscì fuori. <sup>1</sup>

Si chiama poi *Pardes*, paradiso, giardino, tutto l'insieme di queste dottrine segrete, e si racconta che di quattro Dottori che se ne occuparono, Ben 'Azzai ne morì, Ben Zomà ne impazzò, Elishà Ben Abujjà ne divenne eretico e quindi dannato, e il solo 'Akibà rimase illeso e in tranquilla pace. <sup>2</sup> Erano pochi dunque quelli che volevano esporsi a sì gravi pericoli per istudiare queste dottrine segrete. Anche quelli poi che le studiavano, nulla o poco ne lasciavano trapelare ai profani. Pure qua e là, cercando nel Talmud e nei Midrashim qualche cosa è dato raccogliere. Nulla di ordinato e di sistematico, ma solo alcune sparse e isolate notizie.

<sup>1</sup> *Haghigà*, 13<sup>a</sup>. La parola *hashmal* nel significato letterale vuol dire soltanto metallo o bronzo rilucente, ma se n'è fatto nel misticismo il nome d'un angelo, e poi, nel plurale, di un ordine d'angeli.

<sup>2</sup> *Haghigà* 14<sup>a</sup>.

## VI.

Se già nella Scrittura, come abbiamo veduto, Dio si sdoppia, in quanto ora è Dio in sè, ora Dio in quanto si manifesta agli uomini; se nelle parafrasi aramaiche al Dio trascendente si unisce il Verbo, il *Memrà*, e la sua apparenza nel mondo, la *Shechinà*, nel Talmud e nei Midrashim si oggettivano e s' impersonano gli attributi divini, e si può dire che divengono energie divine, ipostasi, come nella filosofia di Filone. Le qualità divine sono dette *Middoth*, delle quali si parla non solo come di attributi inerenti ad un essere, ma come esseri reali.

I due principali attributi divini ed i più importanti per il governo provvidenziale dell' Universo sono la Giustizia e la Pietà, che talvolta non possono fra loro accordarsi. Questi due attributi sono chiamati dai Rabbini: *Middath haddin* e *Middath harahamim*<sup>1</sup>. E fino che se ne discorresse come di due attributi, nulla di strano, ma li vediamo propriamente impersonati, ipostasiati, e, in quanto persone, distinti da Dio<sup>2</sup>; nè sono angeli, cioè esseri creati, ma superiori e anteriori a questi.

La *Middath haddin*, la Giustizia, è alcune volte introdotta nel Talmud a parlare con Dio per esigere che si tratti col dovuto rigore chi lo meriterebbe<sup>3</sup>; e si

<sup>1</sup> *Sifrè*. II, 27; cfr. *Haghiqà* 14<sup>a</sup>, dove si dice invece *Din* e *Zedakà*.

<sup>2</sup> *Pesahim* 119<sup>a</sup>, *Sanhedrin* 94<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> *Shabbath* 55<sup>a</sup>.

giunge perfino a dire che Dio salva da essa i peccatori penitenti.

L' esegesi rabbinica ha dato ai nomi di Dio *Jahveh* ed *Elohim* il diverso significato che il primo rappresenta la pietà, il secondo la giustizia <sup>1</sup>. Questa distinzione di nomi è applicata anche alla creazione dell'Universo; e siccome nel Genesi è usato nei sette giorni della creazione il nome *Elohim*, e non il tetragramma, così se ne conclude che il mondo è stato creato con la Giustizia, cioè con la *Middath haddin* <sup>2</sup>.

D' altra parte si dice altrove che il mondo è stato creato con dieci detti <sup>3</sup>, attribuendo così forza creativa alla parola, e in altro luogo con dieci *debarim*, che non si sa se debba intendersi cose, o discorsi, o idee, e queste sono: sapienza, intelligenza, conoscenza, forza, grido, potenza, carità, giustizia, pietà e misericordia <sup>4</sup>. Ecco l' antecedente talmudico delle dieci *Sefiroth* della Cabbala, sebbene non siano la stessa cosa. Perchè molte di queste frasi del Talmud e dei Midrashim devono intendersi come un linguaggio allegorico, e sono più che altro figure di personificazione; ma le personificazioni sono pericolose, e si corre rischio che vengano prese alla lettera. Non sono nate forse così molte delle divinità, tanto nel mondo orientale quanto in quello greco-romano? Non è certo però espressione metaforica, e si deve intendere in senso proprio, la *Shechinà*, dove se ne parla come della reale presenza di Dio nel mondo.

<sup>1</sup> *Shemoth Rabbà*, 3; *Pesiktà de Rab Kahanà*, 164<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Shemoth Rabbà*, 30.

<sup>3</sup> *Aboth*, V, 1, *Bereshith Rabbà*, 13.

<sup>4</sup> *Haghiyà*, 12<sup>a</sup>.



Riprendiamo ora ciò che sopra abbiamo accennato della *Shechinà* nelle parafrasi aramaiche del Vecchio Testamento. Gli stessi concetti sono nel Talmud e nei Midrashim più chiaramente e ripetutamente enumerati. La *Shechinà* ci appare sotto due aspetti: 1° come la reale presenza di Dio; 2° come quella che posa specialmente sugli uomini più meritevoli per ispirarli tanto ad operare il bene, quanto a predicare il vero.

Non si può sperare di trovare negli insegnamenti rabbinici unità e coerenza di dottrina. Le varie opinioni sono anzi registrate senza curarsi molte volte di stabilire quale debba avere la prevalenza; perchè in certe questioni dogmatiche era lasciata la più grande libertà; e variavano i pensieri da luogo a luogo, da tempo a tempo e da persona a persona.

Secondo ciò che troviamo accennato in due dei più antichi Midrashim <sup>1</sup>, la *Shechinà* non sarebbe stata sempre tra gli uomini, ma vi sarebbe scesa a tempi diversi, quando l'occasione lo richiedeva. Queste discese della *Shechinà* in mezzo agli uomini sono fissate in numero di dieci; ma per determinare quali siano si deve ricorrere a più recenti compilazioni <sup>2</sup>, le quali non sono fra loro concordi. Secondo l'una, nove discese sarebbero avvenute nel modo seguente: 1<sup>a</sup> nel paradiso terrestre per punire Adamo ed Eva, 2<sup>a</sup> nella torre di Babele, 3<sup>a</sup> per punire gli abitanti di Sodoma, 4<sup>a</sup> in Egitto per liberarne gl'Israeliti, 5<sup>a</sup> nel Mar Rosso per punire gli Egiziani, 6<sup>a</sup> nel Sinai per dare la legge, 7<sup>a</sup> nella colonna di nube per guidare Israel nel deserto,

<sup>1</sup> *Mechiltà*, *Bahodesh* § 3; *Sifrè* I, 93.

<sup>2</sup> *Aboth de' Rabbì Nathan*, 34; *Pirkè de' Rabbì Eliezer*, 14.



8<sup>a</sup> nel tabernacolo, 9<sup>a</sup> nel tempio. L'altra compilazione sostituisce alla discesa in Egitto quella nel rovelto nell'apparizione a Mosè, e poi ne pone due nelle due volte che si fendè la rupe per fare scaturire l'acqua<sup>1</sup>, e due nel tabernacolo. Sono d'accordo le due compilazioni nel porre la decima discesa della Shechinà nell'età messianica. D'allora in poi il soggiorno della Shechinà tra gli uomini sarebbe continuo? Su questo punto le citate fonti tacciono, ma secondo altri passi, che in breve riporteremo, vi sarebbe da rispondere per l'affermativa.

Altra è la dottrina secondo la quale il soggiorno della Shechinà sarebbe stato continuo o in mezzo agli uomini o almeno in mezzo ad Israel, e soltanto per i peccatori di quelli e di questo sarebbe stato interrotto. Sebbene posteriore alla compilazione del Talmud vediamo prima un passo del Commento Magno al Genesi. Secondo questo la Shechinà risiedeva nel mondo, (a lettera nelle regioni inferiori, *battahtonim*) fino dalla creazione<sup>2</sup>. Il peccato di Adamo la fece dipartire e salire al primo cielo; quello di Caino, al secondo; quello dei contemporanei di Enosh, al terzo; della generazione del diluvio, al quarto; della torre di Babele, al quinto; dei Sodomiti, al sesto; degli Egiziani contemporanei di Abramo, al settimo. Ma sette giusti la fecero successivamente riavvicinare e quindi abitare tra gli uomini, cioè: Abramo, Isacco, Jacob, Levi, Kehath, Anram e Mosè. Secondo un altro passo del Midrash, dipartita la Shechinà dagli uomini dopo il peccato di

<sup>1</sup> Esodo, 17, 6; Numeri, 20, 11.

<sup>2</sup> *Bereshith Rabbà*, 19.

Adamo non vi ritornò fino che non fu eretto il tabernacolo. <sup>1</sup>

L'opinione poi prevalente è che discesa la Shechinà, come presenza reale di Dio, tra gl' Israeliti nel tabernacolo fino dai tempi mosaici si posò sull'arca e non se ne dipartì fino alla distruzione del tempio. <sup>2</sup> Ritornò poi, dopo l'esilio di Babilonia a soggiornare nel tempio edificato dai reduci? Secondo un passo del Talmud babilonese, <sup>3</sup> la Shechinà non avrebbe soggiornato in questo secondo tempio. Ma dall'altra parte abbiamo un luogo dell'antico Midrash sull'Esodo, <sup>4</sup> dove si vuole che sempre la Shechinà abbia accompagnato Israel anche nell'esilio, anche nella dispersione in Babele, in Persia, in Roma, e li accompagnerà nella redenzione messianica. <sup>5</sup> Dottrina questa confermata nel Talmud gerosolimitano <sup>6</sup> che fra la Persia e Roma aggiunge ancora la dispersione nei paesi greci.

Questo è l'antecedente della dottrina cabbalistica dell'esilio della Shechinà (*galuth hashshechinà*) ultima delle ipostasi divine, staccata dall'unità delle ipostasi superiori e decaduta dal suo grado, ma che aspetta di riunirvisi all'era messianica. È la Sofia dello gnosticismo di Valentino che turba l'armonia in seno al Pleroma, e ha bisogno di una ristorazione, di una redenzione, perchè l'armonia sia ristabilita. <sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Bamidbar Rabbà*, 12.

<sup>2</sup> *Mechiltà Bo*, 1.

<sup>3</sup> *Jomà*, 9<sup>b</sup>.

<sup>4</sup> *Mechiltà Bo*, 14.

<sup>5</sup> Cf. *Meghillà*, 29<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> *Ta'anjoth*, 64<sup>a</sup>.

<sup>7</sup> MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, vol. II, pag. 67-76.

Ma fino che restiamo nel Talmud e nei Midrashim l'errore della Shechinà è presentato piuttosto come simbolo poetico del concetto che Dio non abbandona mai il suo popolo e lo accompagna anche nelle sciagure. Sebbene secondo un altro passo, che si trova parallelo nel Talmud <sup>1</sup> e nel Midrash <sup>2</sup> con poche differenze di lezione, la Shechinà, che aveva fermo il soggiorno nel tempio, lo abbandonò con molta riluttanza, e indugiando da una parte all'altra, nell'aspettativa che gli Israeliti si pentissero, e allora sarebbe ritornata fra essi; ma vedutigli induriti nel peccare, si ritirò nel suo primiero soggiorno, che sarebbe in cielo.

## VII.

Una conseguenza dell'allontanamento della Shechinà è che cessò, dopo i profeti Haggai, Zacharia e Malachi, la vera profezia, il comunicarsi all'uomo dello Spirito Santo, della Ruah Hakkodesh. <sup>3</sup> Giacchè nei libri talmudici questa si confonde con la Shechinà, come pure questa vien detta, del pari che nella Scrittura, Chabod, gloria, maestà. Ma altra emanazione divina supplisce in parte, cioè una eco della voce di Dio chiamata *figlia della voce*, Bath-Kol. <sup>4</sup> La quale serve di comunicazione fra Dio e il suo popolo, dopo che la Shechinà o lo Spirito Santo non posa più nemmeno sugli uomini più meritevoli. Perchè, come abbiamo avvertito,

<sup>1</sup> *Rosh Hashshanà*, 31<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Echà Rabbati*, 48<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> *Jer. Ta'anjoth*, 65<sup>a</sup>.

<sup>4</sup> *Jomà*, 9<sup>b</sup>; *Sotà*. 48<sup>b</sup>; *Sanhedrin*, 11<sup>a</sup>.



la Shechinà, oltre al risiedere nel Tempio e in mezzo ad Israel, era unita con gli uomini più grandi per ispirarli. Aveva accompagnato Giuseppe, <sup>1</sup> Mosè, <sup>2</sup> David, <sup>3</sup> e ispirato tutti i profeti e sommi sacerdoti quando questi davano i responsi. <sup>4</sup>

Vi sono stati anche nei tempi posteriori uomini degni che posasse su loro la Shechinà, e che la Ruah hakkodesh gl'ispirasse, ma i tempi sventurati più non lo consentivano, e la stessa Bath-Kol rivela questo alto mistero, e fa intendere quali questi uomini fossero. Secondo alcuni passi sarebbero stati Hillel, Shemuel detto il piccolo <sup>5</sup> ed Eliezer ben Hirkanos; <sup>6</sup> secondo un altro passo, anche i trenta più meritevoli discepoli d'Hillel. <sup>7</sup>

Ma fatto sta che, secondo il Talmud, questa Bath-Kol, inferiore manifestazione di Dio, supplisce alla presenza dello Spirito Santo, e dà veri e proprî responsi come oracolo divino. <sup>8</sup>

Il misticismo qui è palese, e si accorda con la comunicazione divina, alla quale, secondo il teosofismo cabbalistico, possono aspirare i più meritevoli dei suoi adepti. Comunicazione, che, sotto aspetto più antropomorfo, il Talmud e i Midrashim attribuiscono ad alcuni uomini sommi. Si vuole che a Simone il Giusto Dio apparisse nel giorno dell'espiazione, nel recesso san-

<sup>1</sup> *Bereshith Rabbà*, 86.

<sup>2</sup> *Shabbath*, 87<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> *Ivi*, 56<sup>a</sup>.

<sup>4</sup> *Joma*, 73<sup>b</sup>.

<sup>5</sup> *Sotà*, 48<sup>b</sup>; *Sanhedrin*, 11<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> *Jer. Abodà Zarà*, 42<sup>a</sup>; *Sotà*, 24<sup>a</sup>; *Horajoth*, 48<sup>a</sup>.

<sup>7</sup> *Succhà*, 28<sup>a</sup>.

<sup>8</sup> *Meghillà*, 32<sup>a</sup>; *'Irubin*, 6<sup>b</sup>, 13<sup>b</sup>; *Jer. Berachoth*, I, 7; *Sotà*, 19<sup>a</sup>; *Jebamoth*, 3<sup>b</sup>.



tissimo, in forma di vecchio vestito e ammantato di bianco. <sup>1</sup> Secondo un altro passo del Midrash, Dio sarebbe apparso agli Ebrei presso il Mar Rosso come un giovane bello e aitante, <sup>2</sup> ma sempre in forma umana. Alla quale rappresentazione divina si ricongiunge il nome di uomo attribuito a Dio, che, secondo i Rabbini, è chiamato *Ish*, uomo. <sup>3</sup> E questo si accorda con quello che sopra abbiamo detto anche relativamente alla Scrittura. Da ciò poi siamo condotti a parlare dei nomi divini che formano una delle parti più importanti delle dottrine segrete, a cui si accenna nel Talmud e nei Midrashim.

### VIII.

Già nella Scrittura vediamo una pluralità di nomi divini, che il Talmud determina in numero di otto, da tenersi santi e venerabili, cioè: El, Eloha, Elohim, Ehjé asher Ehjé, Adonai, Jahveh, Shaddai, Zebaoth. <sup>4</sup> Tra questi nomi il tetragramma fu tenuto da un certo tempo in poi ineffabile <sup>5</sup> e peccato mortale il pronunziarlo. <sup>6</sup> Dimodochè in tal nome fu riposto un significato segreto che i non adepti non conoscevano. <sup>7</sup>

Ma a questi nomi biblici altri ne aggiunsero i Talmudisti, alcuni dei quali hanno significato meta-

<sup>1</sup> *Jer. Jomà*, 42<sup>c</sup>; *Vaikrà Rabbà*, 21.

<sup>2</sup> *Shemoth Rabbà*, 23.

<sup>3</sup> *Sanhedrin*, 96.

<sup>4</sup> *Shebu'oth*, 35<sup>a</sup>; *Shemoth Rabbà*, 3.

<sup>5</sup> *Pesahim*, 50<sup>a</sup>; *Kiddushin*, 71<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> *Sanhedrin*, 90<sup>b</sup>.

<sup>7</sup> *Jer. Jomà*, 40<sup>a</sup>.

fisico, altri significato morale, e altri sono d'indole così mistica che rimangono impenetrabili. Tra quelli della prima specie, certo è molto notevole che nella letteratura rabbinica sia divenuto nome frequentissimo di Dio la parola *Makom*, e meglio *hammakom* con l'articolo. *Makom* nel linguaggio biblico significa *luogo*. Ora che il nome *luogo*, anzi *il luogo* per eccellenza, stia a significare la divinità, è cosa, come da altri fu già osservato, importantissima. Nei passi più antichi del Talmud Dio è chiamato semplicemente *hammakom*, senza darne spiegazione, come se pianamente si dovesse intendere che è uno dei nomi divini. E l'uso rimonta per lo meno al primo secolo a. C.; perchè nella Mishnà<sup>1</sup> l'usa Schim'on ben Shatah, parlando con Honi. Nel Midrash poi si è tentato di dare spiegazione dell'uso di questo nome, e si è detto, commentando il passo biblico dell'Esodo 33, 21, che Dio è così chiamato, perchè egli è il luogo del mondo, e non il mondo il luogo di lui.<sup>2</sup> Con questa spiegazione, è inutile negarlo, si rasenta il panteismo, e siamo a un passo dall'emanatismo dei Cabbalisti, e dall'unità di sostanza. Ma forse i più antichi rabbini non avevano quest'idea metafisica, e, chiamando Dio *hammakom*, intendevano solo rappreseatre l'onnipotenza divina.

Secondo il Landau<sup>3</sup> l'uso di questo nome presso i rabbini sarebbe derivato dai Persiani, i quali adora-

<sup>1</sup> *Ta'amith*, 3, 8.

<sup>2</sup> *Bereshith Rabbà*, 68.

<sup>3</sup> *Die dem Raume entnommene Synonima für Gott in der neu-hebräischen Literatur*, pag. 41 e seg. In questa stessa opera, pag. 6-10, è data una lista assai estesa dei sinonimi rabbinici nel significato di Dio, ma i più non sono da prendersi in esame per il nostro assunto.

vano Dio sotto il duplice aspetto dell' infinito tempo e dell' infinito spazio. E ciò è probabile, date le relazioni di Shim'on ben Shatah con alcuni grandi persiani.<sup>1</sup> A noi basta di avere accennato l'uso di questo nome come uno degli antecedenti talmudici della Cabbala, e certo dei più significanti, non solo perchè lo stesso nome è usato dai Cabbalisti per indicare ora la prima, ora la sesta delle divine ipostasi, ma perchè i rabbini, almeno da un certo tempo in poi, pensavano Dio come uno spazio infinito che contiene l' Universo.

Altro nome divino, che può avere significato metafisico, è quello di *potenza, forza*; così nel Talmud Dio è non di rado chiamato *Gheburà* che anche nella Cabbala è il nome di una delle *Sefiroth*, cioè di quella ipostasi che rappresenta la Giustizia. *Gheburà* è chiamato Dio principalmente quando apparisce sul Sinai per rivelare il decalogo,<sup>2</sup> quando minaccia di punizione il suo popolo, se sarà ribelle alla legge,<sup>3</sup> e quando ispira i più alti profeti<sup>4</sup>.

Ma anche più significativi dal lato metafisico sono i pronomi di prima persona *Anì*, e quello di terza *Hu* intesi come nomi divini, quasi si volesse indicare la personalità per eccellenza, ora come quella che da sè stessa si annuncia e si afferma come *Io*, l'essere assoluto che s' individua e afferma se stesso; ora come è tale riconosciuto dagli uomini, che lo chiamano *Lui*, quegli di cui veramente si può dire che è, giacchè il

<sup>1</sup> *Jer. Berachoth* VII, 2; *Nazir*, V, 5.

<sup>2</sup> *Sifrà*; I, 112; *Shabbath*, 87<sup>a</sup>; *Macchoth*, 24<sup>a</sup>; *Horajoth*, 8<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> *Meghillà*, 31<sup>b</sup>.

<sup>4</sup> *Pesiktà de Rab Kahanà*, 126<sup>a</sup>.



pronome di terza persona in ebraico significa anche è, la terza persona del verbo essere.

Il passò della Mishnà, che sarebbe la più antica fonte talmudica che dà a questi pronomi il significato di nomi divini, è quello dove Rabbi Jehudà vuole che nella festa delle capanne s'invochi Dio in questa forma: *Anè va-Hu osanna*<sup>1</sup> che è rimasto sacramentale nelle preghiere ebraiche. I due pronomi sono passati poi nella Cabbala a rappresentare due ipostasi, due *Sefiroth*, anzi per essa è divenuto nome di altra Sefirà anche il pronome di seconda persona, e anche quello di terza persona femminile. Ma noi fermiamoci ai due pronomi di cui si trova cenno nel Talmud. Non è da tacersi però che la critica moderna, rappresentata qui dal Geiger,<sup>2</sup> ha voluto correggere la lezione del passo citato, e invece di: *Anè va-Hu, אני ויהי*, leggere, *אנא יהיה Anna Jah-veh*; e allora, se questa congettura fosse da accettarsi, l'uso di questi pronomi come nomi divini mancherebbe nel Talmud della sua primitiva sorgente. Ma contro la congettura del Geiger sta il fatto che i manoscritti, le edizioni antiche, gli antichi commentatori, l'antico lessico talmudico di Natan di Roma hanno i due pronomi, con la sola differenza che il Talmud gerosolimitano, le due antiche edizioni della Mishnà di Napoli e di Pesaro, il citato lessico talmudico<sup>3</sup> e il Machzor Vitry<sup>4</sup> danno *יהי* con l'*alef* come generalmente si scrive il

<sup>1</sup> *Succhi*, 45<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Ozar Nechmad*, III, pag. 119.

<sup>3</sup> RABBINOVICZ, *Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud babilonicum*, vol. III, pag. 138, nota 6.

<sup>4</sup> Pag. 447 e seg.



pronomi di terza persona, e non la scrittura deficiente  $\text{יה}$ ; ma questa è una differenza soltanto grafica.

Di più, oltre questa prova esterna, abbiamo come prova interna della correttezza della lezione vulgata il contesto della Mishnà stessa. Rabbi Jehudà vuole esprimere in quanto alla forma della preghiera una diversità di opinione da quella antecedentemente enunciata. Ora se si leggesse come vorrebbe il Geiger, questa differenza non vi sarebbe più.

In un altro passo poi del Talmud <sup>1</sup>, dove si parla del significato delle lettere, si dice che la combinazione  $\text{יה}$  forma un nome divino, e si accorda in ciò perfettamente con la lezione vulgata della Mishnà. Ora non pare molto facile che già si fosse introdotta una guasta lezione. Per ultimo un accenno che i due pronomi *Hu* e *An* rappresentino nomi divini lo abbiamo anche nel Midrash. <sup>2</sup> Per lo che teniamo che fino dai tempi della Mishnà si sia dato ai rammentati pronomi tale mistico significato. E per ispiegare la maniera per la quale i rabbini vi siano giunti, arrischiamo la congettura che, senza averlo detto esplicitamente, si siano fondati sul passo biblico del Deuteronomio 32,39 che suona: *An*, *An* *Hu*, le quali parole certo letteralmente non significano altro se non: *Io, io sono quello*; ma non è da maravigliarsi che i rabbini vi abbiano veduto due nomi della Divinità.

Nomi di significato morale sono *Tob*, buono, <sup>3</sup> *Zad-*

<sup>1</sup> *Shabbath*, 104<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Echà Rabbati*, introduzione, verso la fine.

<sup>3</sup> *Jer. Haghià*, 77<sup>c</sup>; *Bereshith Rabbà*, 4.

*dik*, giusto, <sup>1</sup> *Shalom*, pace, <sup>2</sup> *Rahamanà* o *Rahman*, pietoso, <sup>3</sup> usato molto comunemente nelle preghiere, e passati poi anche tutti questi nella terminologia cabbalistica.

Finalmente i nomi divini che nel Talmud rimangono non spiegati sono quelli indicati come composti l'uno di dodici, e l'altro di quarantadue lettere, ma senza dirci quali queste siano e quale ne sarebbe la pronunzia. Solo si accenna che questi nomi segretissimi ed efficacissimi non s'insegnavano ormai se non a quelli che per la santità della vita se ne mostrassero degni. <sup>4</sup> L'Isaacita nel commento a questo passo confessa di non conoscerli; ma il suo nipote Rabbenu Tam, come già sopra abbiamo avvertito, mostra di conoscere quello di quarantadue lettere, sebbene non lo spieghi. I Cabbalisti posteriori poi non hanno esitato a darne ampia spiegazione. <sup>5</sup>

Dell'altro nome più complicato, ma egualmente misteriosissimo, composto di settantadue lettere, non si ha cenno nel Talmud, ma solo nel Midrash <sup>6</sup> dove si dice che tal nome era contenuto in una parte delle lettere comprese nel verso 34 del capitolo 4° del Deuteronomio. I Cabbalisti invece hanno formato i settantadue nomi segretissimi di Dio dalla varia combinazione delle lettere dei versi 19, 20 e 21 del capitolo 14 dell'Esodo. <sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Bereshith Rabbà*, 1.

<sup>2</sup> *Sifrè*, I, 42.

<sup>3</sup> *Pesahim* 39<sup>a</sup>; *Shekalim*, 8<sup>b</sup>; *Babà Mezī'à*, 3<sup>a</sup>; *Chethuboth*, 45<sup>a</sup>; *Ghittin*, 17<sup>a</sup>; *Cherithoth*, 7<sup>a</sup>.

<sup>4</sup> *Kiddushin*, 21<sup>a</sup>.

<sup>5</sup> CORDOVERO, *Sefer Pardes Rimmonim*, Sha'ar Peratè hashshemoth.

<sup>6</sup> *Bereshith Rabbà*, 44; *Vaikrà Rabbà*, 23.

<sup>7</sup> CORDOVERO, luogo citato.

E di ciò si mostrano cogniti i commentatori del Talmud, l'Isaacita e i Tosafisti.<sup>1</sup>

Altro nome divino è quello di *Achetriel* (corona di Dio) col quale il sacerdote Rabbi Ishmael figlio di Elishà chiama Dio apparsogli nel recesso del Santuario.<sup>2</sup> È evidente che di qui i Cabbalisti hanno preso il nome di Cheter, corona, per indicare la prima delle ipostasi divine. Ma ragionevolmente lo Zunz<sup>3</sup> e il Bacher<sup>4</sup> sospettano che questo passo talmudico sia una recente interpolazione.

## IX.

Alla teorica dei nomi e delle ipostasi si riconnette quella del *Metatron*, essere intermedio fra la Divinità e gli uomini, ma di natura non bene definita; perchè ora appare soltanto come il primo degli angeli, il più eccelso degli esseri creati, ora si rappresenta quasi come di natura divina, e piuttosto da questa emanato. Si disputa sul significato e la derivazione di questa parola certo non di origine ebraica nè semitica.<sup>5</sup> Fra le proposte etimologie rammenteremo che alcuni vogliono vedervi il Mitra persiano,<sup>6</sup> altri un *metathronon* o un

<sup>1</sup> Vedi i commenti a *Succhè*, 45<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Berachoth*, 7<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, pag. 164, nota e.

<sup>4</sup> *Die Agada der Tannaiten*, I, pag. 268.

<sup>5</sup> Vedi KRAUSS S., *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*, I, pag. 250 e seg.

<sup>6</sup> KOHUT A., *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, pag. 36-42.



*metatyrannon*, derivandolo così dal greco, e altri la parola latina *metator*.

Se noi stessimo a due passi del Midrash<sup>1</sup> dove l'ufficio del Metatron è soltanto di misurare i confini della terra promessa, la sua identificazione col latino *metator* sarebbe da accettarsi. Ma altri passi fanno del Metatron un essere bene altramente importante. È identificato col principe del mondo, *Sar ha'olam*,<sup>2</sup> come se da Dio avesse avuto l'incarico di governare tutto il creato. È detto ancora il principe della divina presenza, *Sar happanim*, come colui che dinanzi a quella può presentarsi senza velo.<sup>3</sup> È chiamato il *grande scrivano*, *Safrà Rabbà*,<sup>4</sup> come il maggiore ministro della corte celeste. È il giovane sacerdote, *Na'ar*, che offre le anime dei giusti in espiazione d'Israel.<sup>5</sup> Ma ciò che lo fa quasi di natura divina, è che porta il nome stesso di Dio;<sup>6</sup> perchè a lui si applica il passo scritturale,<sup>7</sup> nel quale Jahveh dice a Mosè: « Ecco io mando l'angelo dinanzi a te per guardarti nella via e per condurti al luogo che ho preparato. Riguardati dalla sua presenza e obbedisci la sua voce, non gli essere ribelle, perchè non perdonerà le vostre mancanze, imperocchè il mio nome è dentro di lui ». Come sopra abbiamo accennato, qui non si sa bene se si parla di un an-

<sup>1</sup> *Sifrè*, II, 338; *Bereshith Rabbà*, 5.

<sup>2</sup> *Jebamoth*, 16<sup>a</sup>; *Holin*, 60<sup>a</sup> e i Tosafisti in questi luoghi.

<sup>3</sup> *Tanhumà*, *Ethhannan* 6, e la nota del Buber; cf. *Echà Rabbati*. Introduzione sopra Isaia 22, 1.

<sup>4</sup> *Pseudo Jonathan*, *Genesi*, 5, 23.

<sup>5</sup> *Bamidbar Rabbà*, 12. Secondo il Talmud il sacerdote celeste sarebbe Michael. *Haghigà*, 12<sup>b</sup>, *Menahoth*, 110<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> *Sanhedrin*, 38<sup>b</sup>.

<sup>7</sup> *Esodo*, 23, 20 e seg.



gelo creato, o del Malach considerato come uno sdoppiamento dell'essere divino. Ma, quando questo Malach della Scrittura divenne nella teosofia talinudica il Metatron, era facile che alcuno tenesse questo quasi un secondo Dio. Difatti si asserisce che l'eresia, nella quale cadde il già nominato Elishà ben Abujjà, quando si dette a studiare i misteri religiosi, fu appunto questa di credere che Metatron fosse una persona divina. Dinanzi al rigido monoteismo giudaico tale errore fu giudicato peccato irremissibile, tanto che lo stesso Elishà diceva di avere udito da una voce misteriosa: Pente-tevi, o figli ribelli, eccetto Elishà.<sup>1</sup> Così egli sarebbe stato escluso dal poter fare penitenza del suo peccato.

Però la stessa incertezza a cui avevano dato luogo le non bene definite espressioni del T'almud e dei Mi-drashim sulla natura del Metatron, si ritrova nella Cab-bala posteriore. Imperocchè ora viene identificato con la Shechinà ultima delle dieci ipostasi divine, ora è tenuto il messo di lei, il suo angelo, come essere da lei distinto ed a lei inferiore.<sup>2</sup>

È cosa singolarissima poi che il Metatron secondo altra tradizione è identificato con Enoch. Si sa che la frase usata nel Genesi rispetto a questo patriarca è diversa da quella comune, giacchè non si dice, come per gli altri: « morì », ma: « non era più, perchè Dio lo prese ». Da ciò nacque la leggenda che Enoch salito vivo in cielo fosse trasformato in angelo. Ebbene quest'angelo, secondo una tradizione poi molto diffusa, è Metatron, e ciò non può accordarsi con l'al-

<sup>1</sup> *Haghigà*, 15<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> CORDOVERO, opera citata, *Shà'ar 'Archè hahehinnujim*.

tra opinione che lo fa principe del mondo fino dalla creazione.<sup>1</sup>

Abbiamo veduto che il *Metatron* si chiama anche Na'ar, giovanetto, fanciullo, e siccome questa parola ha in ebraico come *παῖς* in greco, *puer* in latino, *garzone* in italiano, anche il significato di servo, sta a rappresentare il primo ministro della corte celeste. Tutto ciò induce a credere che l'etimologia di questo nome sia dal greco *μετὰ θρόνον*, dopo il trono, cioè colui che sta immediatamente sotto il trono celeste, che occupa, dopo la Maestà divina, il primo luogo.

## X.

Da questo essere di natura non bene definita, ma che pure ha più dell'angelo che della ipostasi divina, si passa facilmente a dire degli angeli, quali nel Talmud e nei più antichi Midrashim sono concepiti.

È naturale che gli angeli siano ammessi nelle credenze religiose dei rabbini, dacchè così esplicitamente, come abbiamo veduto, se ne parla nel Vecchio Testamento. Ma questa credenza fu molto svolta ed estesa.

La Scrittura non aveva detto nulla sull'origine degli angeli e sulla loro natura. I rabbini determinarono in prima che gli angeli sono creati, e li distinsero da Dio. Anche il *Malach Elohim* o *Malach Jahveh*, che, come abbiamo veduto, nella Scrittura si confonde spesso con la Divinità, è secondo il Midrash da questa di-

<sup>1</sup> Vedi i Tosafisti in *Jebamoth* 16<sup>a</sup>, e in *Holin* 60<sup>a</sup>.

verso.<sup>1</sup> Si disputa fra due dottori se gli angeli furono creati nel secondo o nel quinto giorno della creazione<sup>2</sup> ma nessuno sostiene che a questa fossero anteriori. Però si riconosce che sono immortali,<sup>3</sup> sebbene in altro luogo si parla di angeli che avrebbero un'esistenza temporanea, ed ogni giorno uscirebbero da un fiume ardente, e poi ne sarebbero di nuovo assorbiti per uscirne di nuovo la mattina appresso e così di seguito all'infinito.<sup>4</sup> In generale questi angeli, come quelli che formano la corte divina, sono detti angeli del servizio, *Malachè hashshareth*, sono in numero grandissimo, e costituiscono la famiglia superiore *במליא של מעלה*.

Furono poi divisi in diversi ordini; ma il Talmud e i più antichi Midrashim non andarono di là dai nomi che si trovano nella Scrittura, e gli dissero *Hajjoth* o santi animali, *Ofannim* ruote, come nella visione di Ezechiel, *Serafim* come in quella d'Isaia, *Cherubim* come nel Genesi e poi in Ezechiel, e *Malachim*, che da nome generale divenne speciale di un ordine,<sup>5</sup> come accadde per il nome angeli anche nella gerarchia celeste dei padri e dei dottori cristiani.

Questi ordini angelici furono poi portati a dieci non solo dalla Cabbala, ma anche dai filosofi teologi, però con nomi diversi, fondandosi su quelli che qua e là trovansi nella Scrittura<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Shemoth Rabbà*, 2.

<sup>2</sup> *Bereshith Rabbà*, 1.

<sup>3</sup> *Sifrà*, *Vaikrà*, cap. 2.

<sup>4</sup> *Haghià*, 14; *Bereshith Rabbà*, 78.

<sup>5</sup> *Rosh Hashshanà*, 24<sup>b</sup>; *Abodà Zarà*, 43<sup>b</sup>; *Mechiltà*, *Bahodesh*, 10; *Sifrè*, II, 306.

<sup>6</sup> MAIMONIDE, *Jesodè Hattorà*, 2, 10.



E non solo ai varii ordini furono assegnati varii nomi, ma anche ai singoli angeli. Già in Daniel si trovano, come abbiamo veduto, Michael e Gabriel, nel libro di Tobia (3,25; 12,15) Rafael, nel 4° di Ezrà Uriel (4,1) e questi quattro nomi furono adottati dai rabbini come quelli di quattro fra i principali angeli. Il significato di questi nomi è certo. Michael significa: chi è come Dio?; Gabriel, uomo, o forza di Dio; Rafael, Dio risana; Uriel, fuoco o luce di Dio. Come uno degli angeli che si presentano dinanzi alla Divinità è nominato Suriel, allontana, o Dio, il quale è rammentato nel Talmud, perchè dette prudenti consigli a Rabbi Ishma'el.<sup>1</sup> Angelo poi di straordinaria grandezza, che starebbe dietro il carro portatore del trono divino, è detto *Sandalfon*.<sup>2</sup> Strano nome, che secondo i più deriva dal greco *συνάδελφος*, confratello,<sup>3</sup> ma, ad opinione del Kohut,<sup>4</sup> è un composto di due sostantivi di lingua pehlvi e significa signore dell'altezza. Dalle straordinarie dimensioni che il Talmud attribuisce a quest'angelo, parrebbe che qui il Kohut fosse nel vero.

Ma a questi nomi ne furono dai mistici aggiunti molti altri.<sup>5</sup> Alcuni ne dà il libro di Enoch, che pare, non si sa bene in quale redazione, fosse conosciuto dagli antichi rabbini,<sup>6</sup> e non sarebbe prezzo dell'opera

<sup>1</sup> *Berachot*, 51<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Haghigà*, 13<sup>b</sup>.

<sup>3</sup> KRAUSS S., opera citata, pag. 192, 203.

<sup>4</sup> Opera citata, pag. 43.

<sup>5</sup> Un lavoro speciale molto utile per questa parte del misticismo è stato fatto da Moïse Schwab: *Vocabulaire de l'Angelologie d'après les Manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*. Paris, 1897.

<sup>6</sup> Vedi JELLINEK, *Beth Hammidrash*, II, pagina XXX e seg., V, pag. XLI e seg.



riferire qui tutti questi nomi. Piuttosto fermiamoci agli uffici attribuiti ad alcuni angeli.

In prima è di origine biblica la credenza che molti di essi presiedono e tutelano le varie nazioni. Abbiamo già veduto ciò che se ne dice nel libro di Daniel. Il Talmud dà un nome al genio protettore della Persia e lo chiama *Dobiel*<sup>1</sup>; del quale è facile vedere l'origine nella seconda fiera della visione di Daniel, che in forma di orso, in ebraico *Dob*, rappresenta la monarchia persiana. Ma secondo i rabbini ogni nazione ha in cielo il suo principe, il suo *Sar*, il suo genio tutelare. E siccome, stando all'etnografia rabbinica fondata sul capitolo X del Genesi, le genti sono settanta, altrettanti sarebbero i loro angeli protettori. Questa credenza ha forse il suo primo fondamento nella versione alessandrina che, dove il testo ebraico ha:<sup>2</sup> « stabili i confini dei popoli secondo il numero dei figli d'Israel, » traduce: *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ* che suppone un testo **בני אל** invece di **בני ישראל**.

I rabbini su questo stesso passo biblico immaginarono la leggenda che, gettate le sorti fra Dio e gli angeli a chi toccasse la tutela dei varî popoli, a ogni angelo toccò una gente e a Dio il popolo ebreo<sup>3</sup>. Ma ciò è in contradizione col libro di Daniel, che, come abbiamo già detto, fa Michael l'angelo tutelare degl' Israeliti, e con altri passi del Talmud e del Mi-drash che con questo luogo della Scrittura si accor-

<sup>1</sup> *Jomà* 77, nelle edizioni integre del Talmud, cf. RAMUSOVICZ, opera citata, IV, 2, pag. 239.

<sup>2</sup> *Deuteronomio*, 32, 8.

<sup>3</sup> *Pseudo Jonathan* 32, 8 e seg., *Pirkè di R. Eli'ezzer*, 24.

dano.<sup>1</sup> Secondo poi una terza tradizione<sup>2</sup> Michael e Gabriel sarebbero ambedue i custodi d'Israele; sebbene si dica altrove che hanno natura contraria, essendo il primo fuoco, il secondo neve.<sup>3</sup>

Fra gli angeli poi, che presiedono a diversi uffici, rammentiamo prima il già nominato *Metatron* come principe e governatore del mondo<sup>4</sup>. Il genio del mare, *Sar shel jam* chiamato *Rahab*; intorno al quale è da notarsi una non piccola contradizione. Perchè, mentre in un luogo del Talmud si fa che questo principe del mare sia annichilato da Dio fino dalla creazione del mondo,<sup>5</sup> in un altro luogo lo vediamo ricomparire nel passaggio degli Ebrei a traverso il Mar Rosso.<sup>6</sup> Le due leggende però provengono da due diversi dottori. Altri genî più particolari sono *Ridjà* per l'irrigazione della terra,<sup>7</sup> *Jorkamì* per la grandine<sup>8</sup>, *Laila* per i concepimenti umani,<sup>9</sup> uno della concupiscenza,<sup>10</sup> un altro della collera.<sup>11</sup> Finalmente si ammettono due genî tutelari, che accompagnano sempre ogni uomo<sup>12</sup> e lo

<sup>1</sup> *Jomà* 77<sup>a</sup>, *Jalkut Shim'oni*, Genesi § 132.

<sup>2</sup> *Shemoth Rabbà*, 18.

<sup>3</sup> *Bamidbar Rabbà*, 12. E anche in questo punto è da notarsi un disaccordo, perchè, secondo il citato passo del *Jalkut*, il fuoco sarebbe Michael, mentre è chiarissimo nel Talmud che Gabriel è il genio del fuoco. (*Pesahim*, 118<sup>a</sup>).

<sup>4</sup> *Sanhedrin* 94<sup>a</sup>; vedi il commento dell'Isaacita.

<sup>5</sup> *Babà Bathrà*, 74<sup>b</sup>.

<sup>6</sup> *Arachin*, 15<sup>a</sup>; *Pesahim*, 118<sup>b</sup>.

<sup>7</sup> *Jomà*, 21<sup>a</sup>; *Ta'anith*, 25<sup>a</sup>.

<sup>8</sup> *Pesahim*, 118<sup>a</sup>.

<sup>9</sup> *Niddà*, 16<sup>b</sup>.

<sup>10</sup> *Bereshith Rabbà*, 85.

<sup>11</sup> *Ester Rabbà*, I, 10.

<sup>12</sup> *Berachoth*, 60<sup>b</sup>; vedi il commento dell'Isaacita.

benedicono ogni sera di sabato, quando la festa è osservata a dovere<sup>1</sup>. Secondo un'altra opinione questi due geni sarebbero di natura diversa, l'uno buono e l'altro cattivo.<sup>2</sup> E in questi è facile riconoscere la personificazione delle tendenze dell'animo umano, l'una al bene, l'altra al male<sup>3</sup>.

## XI.

All'esistenza degli angeli e dei geni benefici si riconnette quella dei demoni e dei geni malefici. Anche questa credenza ha nel Satan di Job e di Zacharia la sua prima origine, e certo anche nel serpente tentatore del paradiso terrestre, ma come quella degli angeli benefici si è poi molto ampliata.

Satan è divenuto proprio il genio del male: è lui l'autore di tutto quanto di cattivo avviene nel mondo. Egli è il malvagio tentatore, per cui tutto quanto gli uomini operano di male, l'operano per sua istigazione. Egli è l'angelo della morte<sup>4</sup>, considerata nella teologia come la punizione a cui tutti gli uomini sono sottoposti, dopo il peccato d'Adamo. Egli è detto *Sammael*<sup>5</sup> che significa *veleno di Dio*, o come altri interpreta, *il più potente veleno*; e sotto questo nome è nemico dei buoni angeli Gabriel<sup>6</sup> e Michael<sup>7</sup>, è l'avversario

<sup>1</sup> *Shabbath*, 119<sup>b</sup>.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Berachoth*, 61<sup>a</sup>.

<sup>4</sup> *Babà Bathrà*, 16<sup>a</sup>.

<sup>5</sup> *Shemoth Rabbà*, 18.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Sotà*, 10<sup>b</sup>.



d'Israel<sup>1</sup> e tenuto il principe di tutti i demoni.<sup>2</sup> Perchè presso i Rabbini questi sono creduti esistere in gran numero. Un cenno sull'esistenza di più angeli malefici si vede anche in uno dei più recenti Salmi (78, 49); ma nell'angelogia rabbinica sono molto aumentati. Sono chiamati angeli dannosi, *Malachè habbalà*<sup>3</sup>; e sotto la guida e il comando del loro capo portano nel mondo ogni specie di guai.

Nella teologia talmudica però non si definisce bene la loro natura. Sono essi cattivi e malvagi fin dalla loro origine, o, come nella teologia cristiana, sono angeli ribelli e decaduti dal loro primitivo splendore? Tacendosi affatto nel Talmud di questa seconda opinione, è da tenersi che, secondo i rabbini, Satan e i suoi sottoposti siano immaginati cattivi e malefici per loro originale natura, non per un corrompimento di questa. E anche i due demoni 'Azzà e 'Azrael, che sono tenuti gli spiriti che ebbero commercio con le figlie dell'uomo di cui si parla nel Genesi (6, 2) sono rappresentati, come già malvagi di loro natura e non divenuti tali dopo il peccato.<sup>4</sup> Un Midrash posteriore vuole al contrario che *Shamazai* e *Azael* fossero in origine angeli buoni e decaduti solo dopo il peccato con le figlie dell'uomo.<sup>5</sup>

A questi angeli cattivi le credenze talmudiche aggiungono altri esseri intermedi fra i demoni e gli uomini. Sono detti spiriti, *Ruhin*, potenti *Shedin*, dan-

<sup>1</sup> *Shemoth Rabbà* l. c., e *Debarim Rabbà*, 11.

<sup>2</sup> *Shemoth Rabbà*, 21.

<sup>3</sup> *Shabbath* 55<sup>a</sup>; *Chethuboth*, 104<sup>a</sup>.

<sup>4</sup> *Jomà*, 67<sup>a</sup>; vedi ivi il commento dell'Isaacita.

<sup>5</sup> *Jalkut Shim'oni*. Genesi, § 44.



neggiatori *Mazzikin*, e notturni *Lilin*, perchè si tiene che la loro maleficenza si estrinsechi principalmente di notte. Ed anche questi hanno il loro antecedente biblico nei *Shedim* del Deuteronomio (32, 17) e di uno dei più recenti Salmi (106, 37).

L'origine di questi esseri è spiegata in doppio modo. Ora si dice che rimasero imperfetti, perchè creati nel crepuscolo del sesto giorno, e non ci fu tempo di compirli chè incominciò intanto la sera del sabato;<sup>1</sup> ora si dice che nacquero dal connubio di Adamo con un malefico spirito femminile detto *Lilit*,<sup>2</sup> che vediamo già nella Bibbia (Isaia, 34, 14) come cattivo genio dei luoghi incolti e deserti.

Questi esseri recano agli uomini più generi di danni; quindi l'origine di uno dei loro nomi testè accennati. Ma la loro maligna indole ha nel medesimo tempo qualche cosa di umoristico, e al diabolico aggiungono il comico. Sono in numero grandissimo, sicchè se alcuno li potesse vedere, ne rimarrebbe atterrito. Si affollano ad ascoltare le prediche e le conferenze religiose, producono agli altri uditori col loro attrito stanchezza alle ginocchia, tremito alle gambe, e consumo degli abiti.<sup>3</sup>

La loro natura è così definita: in tre cose gli *Shedim* sono simili agli angeli, e in tre cose agli uomini. Come gli angeli hanno ale, volano da un estremo all'altro del mondo, e conoscono l'avvenire; come gli uomini mangiano e bevono, si riproducono e muoiono.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Aboth*, 5, 6; *Pesahim* 54<sup>a</sup>; *Bereshith Rabbà*, 7.

<sup>2</sup> *Irubin*, 18<sup>b</sup>.

<sup>3</sup> *Berachoth*, 6<sup>a</sup>.

<sup>4</sup> *Haghigà*, 16<sup>a</sup>.

Il capo di questi geni inferiori è detto *Ashmadai*<sup>1</sup> che è l'*Asmodaeus* di Tobia (3, 8). Questa parola forse significa *distruttore, danneggiatore* dalla radice *Shamad* con l'alef prostetica e la desinenza nominale. Il Benfey<sup>2</sup> e il Kohut<sup>3</sup> vogliono invece vederci l'*Eshma-deva* persiano, il demone della concupiscenza. Di questo malefico genio si favoleggia che cacciasse Salomone per un certo tempo dal trono e in persona di lui regnasse.<sup>4</sup>

Talvolta poi questi *Shedin* si mostravano ai dottori e con loro parlavano, dando ancora buoni consigli. Si rammenta un *Shed* per nome Josef, che era in relazione con Rab Josef e Rab Pappà, e diceva loro come liberarsi da certe cose credute di pericolo a cagione degli altri *Shedin*.<sup>5</sup> E l'intendere il loro linguaggio è annoverato fra i più alti gradi della scienza.<sup>6</sup>

Come si poteva entrare in relazione con questi spiriti inferiori, così si credeva che non fosse negato ai dottori di più alto merito e di più santa vita comunicare con gli angeli,<sup>7</sup> e per loro mezzo predire l'avvenire e operare miracoli. Così si passa dal misticismo teorico a quello pratico, come più tardi si distinse la Cabbala del pensiero, *Cabbala 'ijjunith*, da quella dell'azione, *Cabbala ma'asith*.

L'angelo che più spesso degli altri si dice trovarsi in relazione con i dottori è Elia.<sup>8</sup> E ciò si spiega fa-

<sup>1</sup> *Pesahim*, 110<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Ueber die Monatsnamen einiger alten Völker*, pag. 201.

<sup>3</sup> Opera citata, pag. 72 e seg.

<sup>4</sup> *Ghittin*, 68.

<sup>5</sup> *Pesahim*, 10<sup>a</sup>.

<sup>6</sup> *Succhà* 128°; *Babà Bathrà* 134<sup>a</sup>.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Berachoth* 3<sup>a</sup>; *Chethuboth* 105<sup>b</sup>; *Sanhedrin* 98.

cilmente se si considera che questi in origine fu un uomo, prima di essere assunto alla natura angelica; e quindi è più facile che con altri uomini comunicasse. Ma è strano che anche l'angelo della morte talvolta confabulasse con loro, e, dimenticando la sua maligna natura, desse anche buoni consigli.<sup>1</sup> Questo comunicare con gli angeli è certo un antecedente talmudico di quello che poi ammisero i Cabbalisti, cioè che i più degni di loro avessero un angelo rivelatore, *Maggliel*, che insegnasse i più arcani misteri delle teosofiche dottrine, e anche l'avvenire, e in genere cose segrete e agli altri uomini ignote.

Agli angeli, ai demoni, agli Shedim si riconnettono gli spiriti dei morti, anche ai quali il Talmud attribuisce in alcuni casi di poter conoscere l'avvenire e di comunicarlo in qualche modo agli uomini. Lo Spiritismo insomma, del quale tanto si parla e si scrive ai giorni nostri, è antico negli uomini, e fa parte del culto dei morti, che è certo una delle forme più antiche della religione popolare. Sarebbe strano che non si trovasse nel Talmud, tanto più che nella Bibbia se da un lato si proibisce la negromanzia,<sup>2</sup> dall'altro se ne ammette come possibile l'efficacia; dimodochè è rimasta celebre la negromantessa di 'En-Dor come evocatrice dell'ombra di Samuel.<sup>3</sup> Si discute quindi nel Talmud se gli spiriti dei morti sanno o no ciò che avviene nel mondo, ma si ammette che talvolta conoscono l'avvenire e lo comunicano agli uomini.<sup>4</sup> Si sta-

<sup>1</sup> *Berachoth*, 51<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Levitico* 20,6; *Deuteronomio* 18,11.

<sup>3</sup> 1<sup>o</sup> *Samuel* 28,7-25.

<sup>4</sup> *Berachoth*, 18<sup>b</sup>: *Sanhedrin*, 56.



bilisce che hanno una diversa sorte secondo le colpe o i meriti della loro vita, e si dice che stanno sotto il comando di un genio chiamato *Dumà*,<sup>1</sup> che significa *silenzio*, nome conveniente a chi presiede ai morti.

Ma del resto nella dottrina intorno all'anima umana che bisogna ammettere di natura diversa dal corpo mortale, dacchè si parla di spiriti di morti, il Talmud non si accorda con la Cabbala nei due punti che questa ha di diverso dalle comuni credenze. Questi sono: la pluralità delle anime di diverso grado, che esisterebbero o no, nell'uomo a seconda dei suoi meriti, e la metempsicosi.

Intorno al primo punto non deve indurre in errore il cenno che si trova nel Midrash<sup>2</sup> dei cinque nomi dell'anima *Nefesh*, forza vitale, *Ruah* spirito, *Neshamà* anima, *Jehidà* unica, *Hajjà* vivente, che corrispondono alle cinque anime dei cabbalisti: perchè in questo passo si dice che l'anima è unica e con i cinque nomi si vogliono soltanto significare i suoi diversi attributi. In altro luogo poi si dice che, come Dio è unico nell'Universo, così l'anima è unica nel corpo.<sup>3</sup> « E questo, come dice il Poeta, è contro quello error che crede, che un'anima sovr'altra in noi s'accenda ».<sup>4</sup> Solo si parla di un'anima di più che gli Ebrei avrebbero nel Sabato<sup>5</sup> (*Neshamà jeterà*); ma probabilmente ciò deve intendersi in significato allegorico, come un sentimento di religioso diletto, che i pii provano nel giorno consacrato al Signore,

<sup>1</sup> *Shabbath*, 125<sup>b</sup>, *Sanhedrin*. 94<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Beresith Rabbà*, 14.

<sup>3</sup> *Vaikrà Rabbà*, 4.

<sup>4</sup> *Divina Commedia*, *Purgatorio*, IV, 5 e seg.

<sup>5</sup> *Ta'anith*, 27<sup>b</sup>; *Beza*, 16<sup>a</sup>.



Della trasmigrazione delle anime in altri corpi in tutta la letteratura talmudica non si parla mai, ma sempre si tratta del suo dipartirsi dopo la morte del corpo, o in un luogo di pena temporanea o eterna, o in luogo di beatitudine.<sup>1</sup> Nel Talmud si ammette chiaramente la preesistenza dell'anime;<sup>2</sup> ma tutti sanno che non si deve confondere quest'opinione con quella della metempsicosi; perchè altro è che le anime preesistano ai corpi, altro che trasmigrino da uno in diverso corpo.

Nonostante, alcuni Cabbalisti hanno voluto trovare un accenno alla metempsicosi nell'opinione che si attribuisce a Rabbi Shim'on ben Lakish (3° sec. di C.) che Elia profeta era lo stesso che il sacerdote Pinehas.<sup>3</sup> Questa identità di persona fra due uomini vissuti a distanza almeno di quattro secoli non è spiegabile, dicono i Cabbalisti, se gli antichi dottori non avessero ammesso la trasmigrazione delle anime. Ma è tanto ciò che i Talmudisti hanno detto intorno all'anima, e in tante forme, che non vi è ragione per supporre che solo con questo indiretto ed oscuro accenno avessero alluso alla dottrina della trasmigrazione, se vi avessero creduto. Tanto più che non è certo questa la parte più pericolosa delle dottrine cabbalistiche da dovere tenerla segreta. Di più è da dubitarsi se l'identità fra Elia e Pinehas è veramente un'opinione

<sup>1</sup> *Rosh-hashshanà*, 16<sup>b</sup> e seg.

<sup>2</sup> *Sifrè*, II, 144; *Jebamoth*, 62<sup>a</sup>, 63<sup>b</sup>; *Abodà zarà*, 5<sup>a</sup>; *Niddà*, 18<sup>a</sup>; *Vaikrà Rabbà*, 15. Nei passi talmudici la parola נֶפֶשׁ non significa corpo umano, ma il luogo dove le anime preesistenti son depositate: vedi il commento dell'Isaacita.

<sup>3</sup> *Talkut Shim'onì*, Numeri 25, 11.

di Shim'on ben Lakish, oppure gli fu erroneamente più tardi attribuita. Dimodochè, spiegarsi come vuolsi questa pretesa identità fra le due indicate persone, non ci sembra questo sufficiente indizio per porre fra gli antecedenti talmudici della Cabbala anche la credenza nella metempsicosi.

## XII.

Piuttosto è da mettersi tra questi ciò che nel Talmud e nei Midrashim si dice più volte intorno alle lettere dell'alfabeto, sia per il loro potere miracoloso e creativo, sia per il significato esegetico che ad esse si attribuisce.

La diversa combinazione delle lettere è detta *Ziruf*, e si crede che mediante questa il mondo sia stato creato, e si possano operare miracoli. Questa superstizione trovò poi ampio svolgimento anche nel primissimo formarsi della Cabbala alcuni secoli prima che fosse ordinatamente costituita in compiuto sistema.

Si sa quanta parte la diversa combinazione delle lettere abbia nel libro *Jezirà*, e come su di essa si estendano anche i più antichi commentatori. Un apposito Midrash sulle lettere dell'alfabeto è quello conosciuto sotto il nome di *Othijoth de Rabbì 'Akibà*. Ripetutamente poi di questo soggetto si discorre nello *Zohar* e nei *Tikkunim*. Ma tutto ciò ha i suoi antecedenti nel Talmud.

Dio avrebbe creato tutti i mondi con la forza delle prime due lettere del tetragramma.<sup>1</sup> Rab diceva che

<sup>1</sup> *Menahoth*, 29<sup>b</sup>.

Bezalel, il costruttore del tabernacolo, sapeva combinare le lettere con le quali tu creato l'Universo,<sup>1</sup> e in ciò consisteva lo spirito di sapienza di cui Dio l'aveva dotato.

Rabbi Ishma'el avvertiva Rabbi Meir, che di professione era amanuense, di usare molta diligenza nel trascrivere i libri della Bibbia, perchè la deficienza o l'aggiunta di una lettera nel libro della Legge può rovinare il mondo.<sup>2</sup> E oltrepassando ogni limite dell'immaginativa, si ammette che se vi fossero giusti perfettissimi esenti da ogni peccato, potrebbero, mediante la combinazione delle lettere, creare dei mondi, o almeno esseri animati, e dar loro moto e vita per un certo tempo.<sup>3</sup>

Aberrazioni queste, dalle quali la mente umana assetata del meraviglioso non ha mai potuto intieramente liberarsi. Nel Talmud restavano cenni isolati e fugaci, che formavano soltanto una specie di mitologia popolare, un *folklore*. Nella Cabbala presero poi proporzioni troppo superstiziose e troppo funeste alla buona ed elevata parte della religione.

Rispetto poi al significato delle lettere come uno dei mezzi di esegesi della Scrittura, nella Baraità di Rabbi Eliezer figlio di Josè il Galileo si annovera fra quelli il valore numerico delle lettere considerate come cifre aritmetiche, e la scomposizione di una o più parole nelle lettere che le compongono per formarne altre parole. Dell'uno e dell'altro metodo di esegesi, cono-

<sup>1</sup> *Berachoth*, 55<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> *Trubin*, 13<sup>a</sup>; *Sotà*, 20<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> *Sanhedrin*, 65<sup>b</sup>; vedi il commento dell'Isaacita.



sciuti dai Talmudisti sotto il nome di *Ghematrjà* è *Notarikon*, il Talmud e i Midrashim forniscono numerosi esempi<sup>1</sup>. Come pure di disporre le lettere dell'alfabeto in ordine diverso dal consueto e variare i nomi degli oggetti e delle persone, prendendo invece delle lettere proprie quelle corrispondenti nella diversa disposizione alfabetica.

Un esempio di ognuno di questi tre mezzi interpretativi varrà a meglio chiarirli, e a farne conoscere nel medesimo tempo l'irragionevole stranezza.

Il nome di Eliezer servo di Abramo dà nelle sue lettere considerate come cifre aritmetiche, **אליעזר**, la somma di 318. E così significa che egli solo rappresenta la schiera di 318 uomini, con i quali Abramo assalì e vinse i re conquistatori della pentapoli palestinese.<sup>2</sup> Questa si chiama *Ghematrjà* che alcuni identificano al greco *γοαμματεία*, altri a *γεωμετρία*.

Esempio del *Notarikon* (*νοταρισμόν*) sarebbe la spiegazione della parola biblica *Charmel* che significa orzo o grano fresco, scomposta nei suoi elementi *Rach* e *Mel* e leggendo invece *Mal* per trovarci il senso *tagliato tenero, tagliato quando è tenero*. Esempio finalmente di sostituzione di lettere è la spiegazione che dava Rab al celebre *Menè menè tekel ufarsin* di Daniel, che, secondo lui, nessuno sapeva leggere, perchè scritto non con le proprie lettere, ma con le corrispondenti, prendendo l'alfabeto alla rovescia e incominciando dall'ultima lettera.

Questi metodi falsi d'interpretazione, che renderebbero la Bibbia poco meglio che un sistema di logogrifi,

<sup>1</sup> *Berachoth*, 8<sup>a</sup>; *Shabbath*, 10<sup>b</sup>; *Jomà*, 20<sup>a</sup>; *Machchott* 23<sup>b</sup> e molti altri luoghi.

<sup>2</sup> *Nedarim*, 32<sup>a</sup>; *Bereshith Rabbà*, 43.



furono portati agli ultimi eccessi dai Cabbalisti, che ne avevano bisogno per trovare nella Scrittura tutte le aberrazioni della loro fantasia.

Ma è un fatto che, come le più grandi e più utili scoperte della scienza non sono state fatte d'un tratto solo e hanno i loro antecedenti che per la verità della storia giova rintracciare e scoprire, così avviene anche degli errori in cui la mente umana è caduta. Prima che fossero anche questi costruiti ed elevati a sistema avevano i loro antecedenti, che non sono però colpevoli delle funeste conseguenze che poi altri ne vollero trarre. E così, se nella Bibbia e nel Talmud si trovano alcuni antecedenti della Cabbala, non è da credersi che gli scrittori nè di quella nè di questo potessero sospettare quale sistema di fantastici errori vi avrebbero sopra edificato.

Sospettiamo noi però di riuscire con questo nostro scritto spiacenti tanto agli amici della Cabbala, quanto ai suoi avversari. A quelli perchè non ammettiamo l'antichità delle loro dottrine, a questi perchè abbiamo tentato di mostrare che hanno qualche antico antecedente. Ma in tutte le questioni che toccano la religione, quando si riesce a scontentare l'uno e l'altro dei partiti estremi guidati sempre da passioni e da preconetti, è questa per noi la prova di aver colto il vero, o almeno di averlo senz'altra preoccupazione per sè stesso ricercato.

*Firenze, Agosto 1899.*

DAVID CASTELLI

---



# LA CRONACA DI GALĀWDĒWOS O CLAUDIO RE DI ABISSINIA

(1540-1559)



La grande storia del Re Malak Sagad o Sarša Dengel (1563-1596) è preceduta, siccome è noto, da quelle di Lebna Dengel,<sup>1</sup> di Claudio<sup>2</sup> e di Minās.<sup>3</sup> Di queste tre è di gran lunga, la più estesa quella del Re Claudio, la quale offre alcune particolarità di stile che non sono sfuggite al dotto editore di essa, e nominatamente la mescolanza di parole arabe. « La rédaction de cette chronique, (dice il Conzelman) paraît dénoter chez son auteur une certaine connaissance de la langue arabe, car plusieurs mots semblent avoir été empruntés à cette langue. . . . les expressions : que la paix soit sur lui ; le Dieu glorieux et très haut ; sont des formules arabes ».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Conti Rossini, *Storia di Lebna Dengel*, (R. Accad. dei Lincei, Rendic. Settembre 1894).

<sup>2</sup> *Chronique de Galāwdēwos (Clandius) Roi d'Ethiopie texte éthiopien traduit* ecc. par W. Conzelman, Paris 1895.

<sup>3</sup> E. Pereira, *Historia de Minas*, Lisbona, 1888.

<sup>4</sup> p. VIII. Cf. Conti Rossini, *Di alcune recenti pubblicazioni sull'Etiopia* (*Orient*, II) 6.

Ma leggendo attentamente questa storia sembra trovare in essa, non solo delle parole arabe inserite qua e là, ma tutto uno stile spesso diverso da quello di simili testi. Ciò ha fatto nascere nel mio animo il dubbio che questa cronaca, sia almeno in parte, tradotta dall'arabo. Voglio dire con questo che l'autore la stese dapprima in lingua araba, che gli era per avventura più familiare, ma non già per pubblicarla in arabo, sì bene per esser tradotta subito in ge'ez.

Per la grande affinità fra il ge'ez e l'arabo e per il fatto che la maggior parte della letteratura ge'ez è tradotta dall'arabo, non è certo facile trovare indizî affatto sicuri di quanto ho sospettato, e molte frasi che potrebbero credersi di origine arabica, sono dovute all'influenza generale dell'arabo sul ge'ez, e non a causa diretta e speciale. Ad ogni modo porrò qui appresso alcuni passi della cronaca che mi sembrano aver maggior peso per la questione.

5 10, 6 10. *al-hebuš* 'gli abissini', questa parola par semplicemente trascripta perchè non se ne intendeva bene il significato e le varianti dei codici lo confermano.

6 7-8. *bagizē zayessanaw wasenē ba'egzi'abelhēr* 'Dieu est le maître de l'opportunité'. Questa frase divien più chiara se si suppone traduzione inesatta di: **في الوقت الموافق والتوفيق بالله** (cf. 19 2).

12 11. *'enza yese'elo la'egzi'abelhēr.... kama yetbāraku wayetta' alu wayeklā' emnēhomu....* en demandant à Dieu glorieux et très haut de bénir tout le peuple chrétien de l'élever (au dessus des autres) et d'éloigner de lui la dure oppression'. La frase **تبارك وتعالى** è tutta pro-



pria del nome di Dio, e solo per errore sarebbe qui riferita al popolo di Abissinia. Sospetto che il testo ge'ez sia traduzione di: **يسأل الله .... حتي انه تبارك وتعالى يمنع**.

31<sub>9 s.</sub> *lamar'ēthi yñ'qobāwūt 'entu tanadfat wasākua-yat westa gadām 'arabāwi.... lazāni maṣe'a ḥabēhu 'emmar'at 'arabāwi....* 'il chercha aussi les brébis jacobites qui avaient été blessées et qui erraient dans le désert arabe.... quant aux brébis arabes qui vinrent se réfugier auprès de lui....' Qui naturalmente non si parla di deserto o di pecorelle *arabe*, ma di deserto e pecorelle *occidentali* (cf. Ludolf, *Comm.*, III, 12) alludendosi alla mitezza di Claudio, il quale, premuroso di ricondurre alla fede alessandrina coloro che l'avevano abbandonata, usò poi clemenza verso coloro che non vi appartenevano. Probabilmente *'arabāwi* è qui nel senso di 'occidentale' ma non è impossibile che sia nato da equivoco fra **العربي** e **العربي**.

34<sub>16.</sub> *Madīnat maslem* sembra essere trascrizione di **مدينة مسلمة** creduto forse un altro nome di Zibēd.

35<sub>6.</sub> Il *newāya* si spiega bene sol con **نواة** come ha notato il Conzelman.

35<sub>14.</sub> *bazeyani 'agabbaratana faqād kama nenbeb nestita 'embezeḥta weddāsēhu kama netmayat ḥaba zēnewo....* Questo dovrebbe intendersi: 'qui dobbiamo dire un poco delle molte sue lodi, affinché torniamo (ovv.: in modo da tornare) ad annunziare....'. Il senso non corre bene, mentre sarebbe regolare se il *kama* si suppone traduzione di **حتي**, confondendo l'**حتي** finale (**حتي ان**) col semplice **حتي** per designare un limite di tempo, vale

a dire che prima di tornare al racconto, si pongono le lodi di Claudio.

42<sup>19</sup>. *lelnasarā* è **النصاري** come 59<sup>12</sup>, *tanabbala* è **تنبل**.

44<sup>11</sup>. *maṣḥafa hoht neguśāwi* forse: il libro della real corte, cioè gli annali ufficiali del regno, — **الباب**.

49<sup>6</sup>. *śannāy 'engelgāhu* che non dà un senso chiaro, potrebbe nascere dall' avere confuso **مَعشَر** con **معاشرة** nel testo arabo.

63<sup>10</sup>. *hāymānot rete'et zatafannawat 'ityopyā 'em'es-kenderyā* la frase non sembra corretta, forse il *tafannawa* è traduzione errata di **اقبلت** confuso con **قبلت** cioè: **الايهان الذي قبلت الحبشة من الاسكندرية**.

64<sup>10</sup>. Il *sebestyās* potrebbe derivare da **بسطباس** **نسطاس**, Anastasio (491-518) che qui conviene benissimo.

68<sup>17</sup>. *fedlatāt* che non esiste in ge'ez, è certo trascrizione di **فضلة**.

75<sup>15</sup>. *fallāhin* = **فلاحين**, già notato dal Conzelman.

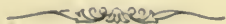
77<sup>5</sup>. *'aškar* sembra parola introdotta per confusione con **عسكر**.

Un esame attento e minuzioso mostrerebbe, io credo, altre tracce di un'origine araba di questo testo. E d'altra parte pensando al fatto che appunto sotto il regno di Claudio una vita di Takla Hāymānot fu scritta in arabo e poi tradotta in etiopico, la mia supposizione non parrà troppo strana.

Il Conzelman scrive a p. viii: « pour montrer son érudition, l'auteur ne se contente pas seulement d'expri-

mer les dates d'après le calendrier éthiopen, et met encore à contribution tous les calendriers connus des Abyssins et les détermine même par la position du soleil dans les signes du zodiaque ». Riflettendo a questa particolarità del nostro testo, il pensiero corre naturalmente ad un libro dal quale i dotti cristiani traevano notizie e osservazioni cronologiche, cioè l'Abn-Šāk<sup>h</sup>ir, opera che fu tradotta in ge'ez da Embāqom, press'a poco quando fu scritta la storia di Claudio. Forse la parte storica dell'Abn-Šāk<sup>h</sup>ir, della quale opera non abbiamo in Italia, per quanto so, alcun esemplare, potrebbe dare la spiegazione di alcuni strani nomi che occorrono nella cronaca di Claudio, come *tā'anim*, *'abrosifāriyon*, ecc. Potrebbe anche suppersi che Embāqom sia l'autore della Cronaca, ma riconosco le difficoltà che si oppongono a questa congettura.

IGNAZIO GUIDI.







# EINE SYRISCHE WELTGESCHICHTE

DES SIEBENTEN JAHRHUNDERTS

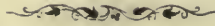
---

Der vortragende macht erstmals mit einem bisher verschollenen nestorianischen Geschichtswerke bekannt, von dem er eine Abschrift erworben hat. Es ist dies das *Kēthābhā dhēresch mellē dhē thasch'ūtha dhē'ālmā dhē-zabnā* des *Iōchannān bar Penkājē*, verfasst gegen Ende des siebenten Jahrhunderts in oder bei Nisibis, eine Arbeit, die als Geschichtsquelle nicht ins Gewicht fällt, aber von Interesse ist als ältester uns erhaltener Versuch in syrischen Sprache das zu schreiben, was wir vom Standpunkte der mittelalterlichen Wissenschaft, aus Weltgeschichte nennen könnten. Nachdem der Vortragende eine Inhaltsangabe der 15 Bücher des Werkes gegeben hat, schliesst er mit einer flüchtigen Skizzierung seiner Quellen. Neben der Bibel, dem "Jüdischen Krieg" des Flavius Josephus und einem chronographischen Compendium kommen unter diesen vor allem zwei in Betracht, — die verlorene Schrift eines unbekannten griechischen Apologeten, vielleicht

des Quadratus (?) und ein exegetisches Werk im Geiste des Theodorus von Mopsuestia (?) Als weitere Quelle zur kenntnis antiochenischer Schrifterklärung vor allem würde denn auch die neue syrische Universalgeschichte ein eingehenderes Studium verdienen.

DR. A. BAUMSTARK

*Privatdocent an den Universität Heidelberg*

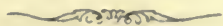


# NOTE

ON THE

## EVANGELIARIUM HIEROSOLYMITANUM VATICANUM

AND THE ORIGIN OF THE PALESTINIAN SYRIAC LITERATURE.



The recent discoveries of documents in the Palestinian Syriac dialect, valuable as they are for Biblical Criticism and for Philology, have thrown little light upon the origin of this curious by-way of Christian literature. The colophons of the Vatican Lectionary (*Evangeliarium Hierosolymitanum Vaticanum*) remain, with trifling exceptions, the only source which gives us any information as to where the surviving MSS were written, or where the Communities that used the dialect were situated. The main object of this paper is to bring forward some hitherto unnoticed evidence, which helps to identify some of the places mentioned.

The Vatican Lectionary (N<sup>o</sup>. XIX in S. E. Assemani's Catalogue) has been published in full by M<sup>is</sup> niscalchi-Erizzo, by Lagarde, and lately again by M<sup>rs</sup> Lewis. At the end three notes in Carchuni. They have been so often printed that it will not be necessary to give them here in full: it will be enough for our purpose to state their contents.

I. The first note tells us that the Lectionary was written in 1029 AD by the priest Elias of 'Abûd in the monastery of Amba Musa in the city of Antioch in the district of the *Dqûs* (ناحية الدقوس).

II. In the second note the same Elias of Amba Musa states that he has brought this book and others from Antioch of the Arabs (انطكية العرب) as a perpetual gift to the sanctuary of St. Elias in the convent of the Star.

III. The third note records the donation of certain fields in 'Abûd to the convent of the Star through the instrumentality of the same Elias, who now describes himself as "the priest Amba Elias who presides over the convent of St. Elias known as the monasteries of the Star (القسيس انبليبا المتولي عمارات القديس ماري ايلبا المعروف بديار كوكب)

Thus the two places with which the MS is connected are 'Abûd and Antioch. 'Abûd occurs again in other Palestinian Syriac documents: one of M<sup>rs</sup> Lewis's Lectionaries from Sinai was written by an 'Abûdî; and Surûr the deacon, who is recorded to have bought several books at Minyat Ziftâ near Cairo, was descended from a native of 'Abûd.<sup>1</sup> It is a large village (spelt عابود in *Yaqût* III 583) half-way between Jaffa and Caesarea, and it is said still to contain some ancient Christian churches.

The real difficulty lies in the identification of Antioch and the meaning of the word *ed-Dqûs*. S. E. As-

<sup>1</sup> Wright, *CBM* i 379. Probably it was the occasion of the sale of the booty brought from Palestine by Sultan Bibars.



semani is responsible for the unfortunate conjecture that it was a corruption of **القدس**, and succeeding scholars have accordingly sought for this "Antioch" in the neighbourhood of Jerusalem. In fact, Assemani's conjecture is the sole reason of the name *Evangeliarium Hierosolymitanum* for the MS, and "Jerusalem Syriac" for the dialect. But a scribe's blunder in the familiar Arabic name of Jerusalem is wholly improbable.

Let us look at the matter from a more general point of view. The MS was written in the 11th century at a convent of St. Elias. It is moreover thoroughly "Orthodox": its Kalendar is that of the Greeks in communion with Constantinople. What place satisfies these conditions?

Put in this way the question admits of but one answer, *viz* the great Convent of St. Elias on the Black Mountain (*Tûrâ 'Ukkâmâ*), near Antioch *par excellence*, the Antioch of Syria.

But Antioch of Syria is Antioch of *ed-Dqûs*. This strange name is found again in B.M. *Add.* 14489, another Melkite Lectionary of the 11th century, also written at the Convent of St. Elias but in the ordinary Edessene Syriac. In a colophon at the end of this book we read that it was copied in the Convent or Cloister<sup>1</sup> of Mar Elia on the Black Mountain by *Johanan Duqsâya* for a certain priest from the town of *Duqsa*. The identity of this name with that called *ed-Dqûs* in the Arabic colophon is obvious: they are in

<sup>1</sup> The Syriac word here translated Cloister is *shûqâ*, corresponding to the Arabic, i. e. *Laura* (Proc. of Cambridge Philological Society, Nov. 19, 1896).

fact the same name in forms adapted to Syriac and Arabic respectively.

It only remains, then, to give an explanation how the words *Duqsa* and *ed-Dqûs* come to be used in connexion with Antioch. It appears to me that they are mere transliterations of δούξ, i. e. *Dux*. Antioch was captured from the Mahommedans by the Greeks in the year 969 AD, and it became from that time the centre of "Orthodox" influence in the lands of Islam. Politically it was governed by a *Dux*, while its ecclesiastical organisation was cared for by the appointment of an Orthodox Patriarch and by the foundation of these very monasteries of which we have been speaking. Antioch of the *Dux* must be that part of the district which was governed by the Greeks: Antioch of the Arabs would then be the part still under the Mahomedan dominion. Or the terms may refer to the Greek quarters of the city itself. In any case the Vatican Lectionary is an *Evangeliarium Antiochianum*, not *Hierosolymitanum*: in fact, the whole connexion of Palestinian Syriac literature falls to the ground.

What then, we may ask, is the origin and significance of the Palestinian Syriac literature? It is a literature wholly ecclesiastical, which to judge from the surviving documents had two flourishing periods. The first may be placed about the 7th century, but the exact date depends on palaeographical evidence alone.<sup>1</sup> To this period belong the palimpsests from the Cairo

<sup>1</sup> See especially the Note on "Palestinian Handwriting" by Gwilliam and Stenning in *Anecdota Oxoniensia [Relics of the Pal. Syriac Literature]*, Oxford, 1896], pp. 102-106.

Geniza, many of the fragments from Sinai, and the St. Petersburg fragments published by Land. These were brought by Tischendorf from the East: there can be little doubt that they also came from the Convent of St. Catherine on Mount Sinai.<sup>1</sup> The contents of these earlier MSS are all biblical with the exception of the Homilies published partly by Land, partly by M<sup>r</sup> Bensly in *Anecdota Oxoniensia*.<sup>2</sup>

The other period from which "Palestinian Syriac" MSS have come down to us is the 11th century. To this period belong the three Gospel Lectionaries, all the London fragments but one, and certain other fragments at Sinai. Besides these there are two isolated documents probably of a still later date which appear to have been written in Egypt.

The great distinction between the two periods is the appearance of the Greek Gospel Lectionary in the later period. The three surviving Gospel fragments of the older period (Land's two codd. Petropolitani and the isolated leaf in BM 14740) all formed part of MSS

<sup>1</sup> Land's *Petropolitanus Junior* has every appearance of having been part of the same MS from which were taken the leaves transcribed in M<sup>r</sup> Lewis's *Catalogue of Syriac MSS ....on Mount Sinai*, p. 118, (*Appendix* 54). Both portions have been used for books written in the language known as Georgian or Iberian.

Similarly the Graeco-Arabic uncial MS of the Gospels called Θ<sup>h</sup> by Tischendorf belonged to the MS described by D<sup>r</sup> Rendel Harris in M<sup>r</sup> Lewis's *Catalogue* (*Appendix* 9).

<sup>2</sup> I now feel confident that these belonged to the same MS from the evidence of the colophons (*cf.* Land *Fr.* 8 with *Relics*, p. 54, col. α). The greater irregularity of writing in the published photograph of M<sup>r</sup> Bensly's *Homilies* comes from the fact that the vellum of the Sinai fragments is no longer flat.



containing the complete continuous text of the four Gospels: they contain lectionary notices, but they are not *Evangelistaria*. On the other hand, out of the six Gospel MSS from the later period which have come down to us whole or in part, only one contained the four Gospels in order. This one consists of certain leaves of BM 14664, that are to be carefully distinguished from other leaves now bound up with them which formed part of a lectionary.<sup>1</sup> Thus the Palestinian Syriac literature included a continuous text of the Gospels, but it seems to have been but little used in later times. It is worthy of notice that these ancient MSS of the continuous text of the Gospels agree more closely with the Peshitta than the Lectionaries.

In conclusion, I think it possible without drawing unduly upon the historical imagination to reconstruct the literary history of the dialect. Our oldest MSS are not earlier than the 6th century, their character is strictly "Orthodox", and there is a painful effort always apparent to follow the Greek even in the spelling of Semitic names. The only place where this literature seems to have been the ecclesiastical language of the people is 'Abûd, a place not far from the frontier between Judaea and Samaria. All this points to the age of Justinian and Heraclius and their determined efforts to extirpate Judaism and other ancient faiths from Christian territory.<sup>2</sup> Some measure of success no doubt attended these efforts. The converts and their descendants needed Christian instruction in their own tongue,

<sup>1</sup> The Gospel leaves are *fol.* 1, 3, 7, 8, 11-17.

<sup>2</sup> For Heraclius see Dalman's *Grammatik des Jüdisch Palästini-schen Aramäisch*, p. 32.



and accordingly the Bible (or great parts of it) was translated, together with certain Homilies and other ecclesiastical works which have almost entirely perished. The only literary centre of whose existence we are aware during his early period is the great Convent founded by Justinian on Mount Sinai.

In the 10th and 11th centuries the success of the Greeks at Antioch created another centre for the struggling Community, and the Convent of St. Elias near Antioch seems to have become for a considerable period the headquarters of what literary work was done. The style of writing at St. Elias is much ruder than that of the early MSS, but the rules of grammar are kept: one MS, the Vatican Lectionary, is even pointed.

The great catastrophe came in the 13th century. Antioch was recaptured for Islam by Bibars the Mam-lûk Sultan, the monasteries on the Black Mountain were destroyed, and the plunder of Palestine taken off to Egypt. The Palestinian Christians must even have established a kind of settlement there, as is proved by the Liturgy of the Nile now in the British Museum. M<sup>rs</sup> Lewis's Lectionary of the Old Testament and Praxapostolos may have belonged to the same community. But there is little proof that the ancient fragments from the Cairo Geniza were Egyptian in origin: they may very well have been bought by the Synagogue authorities for waste vellum at the sale of the booty from plundered monasteries.

Much of what I have written in the concluding paragraphs is necessarily imaginative and hypothetical. I chiefly have wished to point out that in dealing

with the Christian Palestinian Literature there is no need to postulate for it a high antiquity or any special connexion with the more ancient forms of Christianity. We can trace its existence almost to the time of Justinian, but an earlier date is not required either by the general course of history or by the character of the surviving documents.

F. C. BURKITT.



## THE NAME OF SAMUEL AND THE STEM SHA'AL

---

After some introductory remarks upon the significance of plays upon proper names so frequently introduced in the narratives of the old Testament, it was shown that in the case of Samuel the play upon that name in connection with the verb *Sha'al* was so frequent as to point to some special relationship between the name and the stem. The ordinary meaning of the stem «ask» does not solve the problem involved and moreover by assuming this meaning alone, I Sam. 1,28 and 2,20 do not admit of a satisfactory interpretation, while the proposed textual emendation too fails to remove the difficulties.

Beside, however, the ordinary meaning, *Sha'al* in various forms is used in the religious sense of asking for an oracle. A large number of illustrations were adduced and incidentally some of the passages adduced were discussed with a view to their further elucidation. But not only the verb, the noun formed from the stem is also used in this sense and the thesis was then advanced that the participle *shó'el* was one of the names for priest in Hebrew as the 'asker' of oracles.

Traces of this usage were pointed out in Deut. 18,11 and Micha 7,3 and in justification for assuming this use of the participle, attention was called to the Assyrian *sha-i-lu* which is the perfect equivalent of Hebrew *shô-el* and is one of the names for 'priest'. It was then proposed to regard Hebrew *sha-al* in I Sam. 1,28 as a denomination of *Shô-el* and to render.

« Therefore I have made him a *shô-el*, i. e. have devoted him to Jahve ».

Similarly the past participle I Sam. 1,28 is to be rendered « devoted to ». In I Sam. 2,20 we should read again the past participle instead of *Shā-al* and translate « devoted to Jahve ».

Coming finally to the name itself, the element *Shemû* was compared to the Assyrian *shumu* so frequent in Babylonian-Assyrian proper names and signifying 'offspring, son': *Shemû-el* therefore means 'offspring of El' — an appropriate name for one 'asked for' from Jahve, given by Jahve and belonging to Jahve.

The play between Samuel and the stem *sha-al* rests upon assonance brought in about by the indefinite and vague pronunciation of the consequent *m*, so that *Shemuel* in colloquial parlance sounded as though it were *Shewu-el* and then by contraction *Shuûl*.

Prof. MORRIS JASTROW J. Ph. D.

University of Pennsylvania.





## DES PREMIÈRES ORIGINES DU PEUPLE D'ISRAËL

---

D'où les Israélites sont-ils originaires? Ce problème, malgré les travaux que les savants ont entrepris pour le résoudre, n'a point encore reçu de réponse définitive, bien que la solution en ait été indiquée par Renan, dans son histoire du peuple d'Israël : <sup>1</sup> « Vers l'an 2000 avant J. C., le cœur de la race sémitique parût être l'Arabie. C'est d'Arabie que semble être partie la conquête qui fit de la Babylonie une terre sémitique. Les Araméens suivirent probablement la même voie. Enfin, selon d'anciennes traditions, c'est aussi d'Arabie que seraient venus dans les bassins de la Méditerranée les peuples qui se désignaient eux-mêmes du nom de Kanaani et que les Grecs nommèrent Phéniciens ».

L'Ancien Testament, le document fondamental des origines de la race d'Israël, nous donne-t-il la solution de la question que nous avons posée? Nous ne le croyons pas. Mais il nous fournit quelques indices importants à recueillir.


<sup>1</sup> T. I, p. 9 ss. Paris, 1877.

Tout d'abord, nous devons écarter résolument les conclusions que l'on peut tirer du nom même d'Hébreu **עִבְרִי** signifie, comme l'on sait, *celui qui vient de la rive opposée* (**עִבְרִי**), *de l'autre côté du fleuve*. Mais cette expression peut être prise dans deux sens fort différents. Tandis que les uns y voient une allusion à la venue des Israélites d'au delà de l'Euphrate, les autres, et parmi eux quelques uns des plus récents historiens d'Israël, n'y trouvent qu'une mention de l'arrivée des Israélites des plaines de Moab. D'après la première interprétation, le nom caractéristique d'Hébreu nous reporterait aux plus anciennes origines historiquement connues des migrations israélites ; d'après la seconde, aux événements qui présidèrent à la première conquête du pays cananéen. Rien de concluant, par conséquent, ne saurait être déduit du nom **עִבְרִי**.

Il en est de même, selon nous, du renseignement qui nous est donné *Deuter.*, XXVI, 5 : « Mon père était un araméen nomade. » (**אֲרָמִי אִיבֵר**). Cette expression, prise à la lettre, est inexacte, car les Israélites n'étaient pas à proprement parler des Araméens. Entendue dans l'acception vague et générale qu'elle a dans le contexte, elle indique simplement le siège des tribus israélites avant leur établissement en Egypte, puis en Palestine.

Un fait beaucoup plus important a été consigné dans l'Ancien Testament. Il ne nous donne pas la clef du problème énoncé, mais il nous fournit le premier élément de sa solution. La Bible hébraïque, sans remonter aux premières origines de la nation israélite, note avec soin le point de départ des Benê-Israël, dans les migrations successives qui devaient le conduire au

pays de Canaan. Ce point de départ est 'Oûr-Kasdim (אוּר כַּסְדִּים), 'Oûr des Chaldéens.<sup>1</sup> C'est de 'Oûr, en Chaldée, qu'est « sorti » Abraham, le patriarche par excellence, le père du peuple d'Israël.

'Oûr, du texte hébreu biblique, a été identifié avec Ourou des inscriptions cunéiformes; sur l'emplacement de cette antique cité s'élève aujourd'hui le village de El Moukair-Ouron, siège du culte lunaire du Dieu Sin; Oûr est désigné par Eupolème, historien juif du second siècle avant J. C.,<sup>2</sup> comme la ville babylonienne où naquit Abraham. Eupolème lui donne le nom du *Oûqîn* ou *Kaûqîn* (de l'arabe  lune). 'Oûr était situé sur la rive droite de l'Euphrate, entre Babilone et le golfe persique, à proximité des régions limitrophes de l'Arabie.

Il résulte de ces faits que les premières tribus des Benê-Israël sont « sorties » du sud de la Chaldée, de territoires confinant à l'Arabie, et que ce point de ralliement et de départ des Sémites nomades de race israélite n'est pas leur lieu d'origine, mais seulement l'étape le plus anciennement connue qui leur soit assignée par les documents authentiques.

\*  
\* \*

Les documents bibliques ne nous permettent pas de retrouver au delà de 'Oûr Kasdim les traces des premières tribus israélites. Nous est-il possible de remonter plus haut dans le cours de leur histoire? Nous

<sup>1</sup> *Gen.* XI, 28, 31. XV, 7. *Comp. Neh.* IV, 7.

<sup>2</sup> Eusèbe, *Praepar. evangel.*, IX, 17.



estimons que cette investigation peut être poursuivie à la clarté des traditions arabes d'une part, et à la lumière beaucoup plus puissante de l'étude comparée des langues sémitiques, d'autre part. Nous ne ferons qu'indiquer sommairement ces deux sources de renseignements, qui toutes deux aboutissent à cette affirmation, à savoir que le berceau de la race israélite doit être cherché en Arabie.

Les traditions arabes sont unanimes à considérer les diverses branches de la famille de Sem comme issues d'une même patrie originelle.

« La plupart des auteurs arabes divisent leur nation en races éteintes, *Baïda*, et subsistantes, *Moutéakkhara*.... On s'accorde à faire descendre les *Moutéakkhara* de Sem par Abir, patriarche appelé dans la Bible Héber ; il est aussi le père des Hébreux auxquels il a donné son nom. Les *Moutéakkhara* se partagent en deux grandes familles ; la tige de la première est Cahtân, que l'on confond assez généralement avec Jectan, fils d'Héber ; la souche de la seconde est Adnân, descendant d'Héber par Ismaël ».<sup>1</sup> Les Cahtanides ou Jectanides s'établirent d'abord dans le Jémen et plus tard se répandirent dans toute la péninsule. « La postérité d'Adnân a eu pour berceau le Hidjâz ; elle a peuplé une grande partie de cette contrée, et s'est ramifiée dans le Nadjd et les désert de l'Irâk, de la Mésopotamie et de la Syrie ».<sup>2</sup> « Le nom d'Arabes *Ariba* désigne les premiers, les plus antiques habitants de l'Arabie. Parmi ces races primitives, les principales sont :

<sup>1</sup> *Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*, etc. Paris, 1847, t. I, p. 6 s.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 9.



le peuple d'Amlîk ou les Amâlica (Amalécites de l'Ancien Testament), le peuple d'Ad ou les Adites, les peuples de Thamoud, de Tasm, de Djadis, tous issus d'Aram et de Lud, fils de Sem, au dire de la majorité des historiens arabes ». <sup>1</sup> Or, Aram, d'après l'Ancien Testament, est la personification des Sémites araméens. <sup>2</sup> Les traditions antiques conservées par les historiens arabes témoignent donc de l'étroite unité d'origine et de vicissitudes, dans leurs premières expansions et migrations, des tribus sémitiques, quelque soit le nom sous lequel ces tribus fussent désignées : Araméens, Arabes, Hébreux, etc. On ne saurait affirmer plus péremptoirement l'origine unique de la race sémitique et le siège unique de sa résidence primitive, c'est à dire l'Arabie.

L'histoire des langues sémitiques confirme d'une manière éclatante les traditions que nous venons d'enregistrer. Elle établit tout d'abord la haute antiquité des branches araméenne, hébraïque et arabe du langage sémitique, et, au même temps, leur très étroite parenté. La relation qui les unit est telle qu'il est impossible d'acquérir la connaissance approfondie de l'une sans pénétrer du même coup dans l'intimité des autres, et qu'on ne saurait être aujourd'hui hébraïsant, sans être, dans une certaine mesure, arabisant, aramaïsant et même assyriologue. L'épigraphie sémitique a montré, par l'étude des inscriptions rapportées d'Arabie par Doughty, Huber, Euting, Halévy, etc., ces inscriptions venant du nord, du centre et du sud de la presqu'île,

<sup>1</sup> *Ibid.* p. 7.

<sup>2</sup> *Gen.* X, 22.

que l'antique araméen et l'arabe archaïque se mélangent et fusionnent au point de ne pouvoir être distingués. Cette quasi-identification est telle que Renan<sup>1</sup> a pu dire que tout ce qui vient d'Arabie, en fait d'inscriptions, est araméen. » C'est la même conviction qu'exprimait, au XIV<sup>e</sup> siècle, l'historien arabe Aboul-féda,<sup>2</sup> lorsque, se plaçant au point de vue de la langue arabe, il écrivait : « Des fils de Sem, il y eut ensuite Aram, qui eut plusieurs fils. Et la langue des fils d'Aram était la langue arabe ».

Il résulte de l'ensemble des considérations que nous venons de présenter que l'Arabie a été le grand centre sémitique, d'où sont parties les émigrations successives des peuples de cette race, parmi lesquels se trouvaient les Benê-Israël.

DR. EDOUARD MONTET.

<sup>1</sup> *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, p. 10.

<sup>2</sup> *Historia anteislamica*, ed. Fleischer, Lipsiae 1831, p. 16.



# POCHE PAROLE SUL MOVIMENTO RELIGIOSO DEL GIORNO

TRA

I MUSULMANI DEL NORD DELL' INDIA



È naturale che, a causa della facilità di comunicazione tra noi e l'Oriente, la nostra letteratura, le scienze ed i nostri metodi di educazione si siano insinuati tra i popoli delle Indie, e la loro influenza abbia già scosso profondamente la mente musulmana.

Eppure questa nostra antica civiltà non finirà col distruggere il Maomettanismo, come ha distrutto tante idee ed istituzioni religiose dei popoli selvaggi. No, questo torrente d'idee e coltura europea che si è sparso sul popolo musulmano produrrà solo probabilmente un movimento analogo al Rinascimento nell'Europa, dal lato intellettuale e religioso. Finora i segni più apparenti di questo contatto sono superficiali nell'adottare che fanno gli orientali il nostro modo di vestire, le nostre abitudini sociali. In Europa abbiamo risentito la scossa delle loro più forti emozioni solamente quando han preso una forma reazionaria attiva in opposizione alla coltura europea; ma almeno in India non mancano segni che dimostrano apertamente l'attitudine che di-



viene sempre più tollerante verso il continente cristiano e la sua coltura.

Dopo i disastri della ribellione del 1857, e dopo aver perduto ogni speranza di ristabilire la dinastia dei *Mughal*, i Musulmani indiani si rassegnarono ad accettare la situazione; avendo compreso l'impossibilità di mettersi in opposizione col governo inglese, cominciarono a trovare e mettere in prominenza quegli articoli della loro religione che armonizzano colle nuove condizioni, e, a poco a poco, abbandonarono le idee belligere e intolleranti della teologia loro. Questo movimento di pensiero religioso, che osserviamo tra i Musulmani indiani, si farà probabilmente sentire nelle altre parti del mondo musulmano che stanno sotto l'influenza o sotto governo europeo, tosto che avran compreso l'inevitabilità di questa supremazia. Tale movimento tende, nel fatto, a dare all'Islam nuova forma in armonia col pensiero moderno e con la civiltà cristiana. L'apologista di questa scuola più conosciuto nell'Europa è Sayyid Amīr 'Alī; ma siccome egli scrive in inglese, le sue opere sono conosciute meglio in Europa che tra i Musulmani indiani. Pel momento, voglio attirare la vostra attenzione sui due teologi che scrivono in volgare, ossia nella lingua hindostanica, e però influiscono tanto più sui pensieri dei loro correligionisti.

Il primo di questi è Sir Sayyid Aḥmad *Khān*, la di cui morte privò l'anno scorso i Musulmani del loro capo per le riforme politiche e religiose. Dall'infanzia la mente di Sayyid Aḥmad si volse alla teologia, e fino all'età di quarant'anni fu membro zelante della setta Wahhabī. Come Wahhabī si era già liberato delle dottrine ordinarie ortodosse delle antiche scuole; ma fu il



desiderio di presentare l' Islam in una forma possibile pel dì d' oggi che lo spinse a lanciarsi sur una via affatto nuova e a prendere un corso proprio che rendesse l' Islam più immune dagli attacchi dei controversisti cristiani e più attrattivo per la giovane generazione dei Musulmani dell' India. I suoi lavori teologici sono dunque principalmente di carattere apologetico, e i suoi tentativi di ricostruzione sono deboli ed imperfetti. Tuttavia, mi proverò a indicare alcuni punti principali della sua teologia.

Il soprannome di **نَجَّارِي** cioè discepolo di natura, dato a lui e ai suoi seguaci, indica uno dei tratti caratteristici delle sue dottrine: l' universo è diretto da leggi naturali alle quali non v' è eccezione — chè il corso di natura è uniforme, — e qualsiasi dottrina teologica che è contro la scienza di natura, non può essere vera. Il Corano è la parola di Dio: — la natura è il lavoro di Dio; — e devono essere all'unisono, e l' uno spiegarsi in armonia con l' altro. Per cui egli nega i miracoli attribuiti a Muḥammad o a qualsiasi altro profeta dell' Islam. In conseguenza di questo suo rigetto de' miracoli egli fu costretto a dare una spiegazione razionale di quei versi del Corano che sono interpretati dai commentatori musulmani come alludenti a fatti miracolosi, e rigettò come non autentici tutti i Ḥadīth che affermano essersi operati miracoli. In tal guisa la vita di Muḥammad è interamente svestita dal suo lato miracoloso; **شَقَّ الصِّدْرَ** (lo spaccare del petto) e **الْمَرَّاجَ** (il viaggio di notte) sono rappresentati esser visioni. Lo spaccarsi della luna nelle parole

إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ

è detto uno dei segni che precederanno l'avvicinarsi del dì del giudizio; per cui è una profezia del futuro, e non si riferisce in alcun modo alla vita di Muḥammad.

A questo modo egli spiega altri eventi e fatti miracolosi nel Corano. I miracoli di Mosè sono attribuiti a influenza magnetica, mentre dice che la traversata del Mar Rosso fu fatta in luogo guadabile a marea bassa, e che l'armata di Faraone fu sorpresa e distrutta dal ritornar della marea. La nascita miracolosa di Gesù è negata, facendolo divenire figlio di Giuseppe e di Maria. Così continua col rappresentare Hudhud in **سورة الفيل** come uno dei cortigiani del re Salomone, e **نملة** una vecchia di una tribù chiamata **قبيلة الفيل** la cui esistenza è inventata a quello scopo.

Come si è detto, una grande parte degli scritti di Sayyid Aḥmad furono ispirati dal desiderio di rendere l'Islam più accettabile ai giovani Musulmani indiani, che sotto l'influenza dell'educazione inglese erano in rivolta contro la strettezza e il bigottismo della teologia dei loro padri, e di mostrare la loro religione in accordo coi principî più umanitarii dell'Europa moderna.

Allo stesso tempo, egli cercò d'incoraggiare un'attitudine di mente amichevole verso i governanti cristiani che avevan preso il posto della dinastia Mughal. Non cessava mai di ripetere ai suoi correligionarî il verso

**وَلْتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى**

« E troverete sempre coloro che dicono 'Noi siamo cristiani', esser di cuore più presso a quei che han fede ».

In questo stesso spirito tollerante e nello stesso proposito di riconciliare i suoi correligionari col dominio cristiano, espose la dottrina del Gihād, spiegando che non giustifica guerra senza provocazione,— mantiene che India è دار الاسلام e non دار الحرب — e nega il diritto al Sultano di Turchia di essere Khalīfah. Ma questo lato delle sue dottrine appartiene al suo lavoro di riforme sociali e politiche, più che a questo presente studio.

È difficile dire fino a che punto le sue idee siano accettate dai suoi correligionari. Sayyid Aḥmad non fondò una setta speciale nè cercò di fare proseliti, e non rispose mai agli attacchi numerosi fatti alle sue opinioni teologiche. Ciò nonostante, la sua influenza si è allargata molto, specialmente tra i Musulmani della nuova scuola che hanno ricevuto educazione inglese, e tra quei Musulmani della vecchia scuola che combattono le credenze di fede rivali. E quello che è più importante della influenza immediata che i suoi scritti esercitano sulle menti dei Musulmani in questo momento, è la direzione che egli ha dato alle speculazioni teologiche e all'esegesi in India, animandole di un nuovo impulso, i cui effetti si manifestano con più e più forza nella letteratura di quel paese.

L'altro teologo indiano di cui desidero parlare è interamente differente. Mīrzā Ghulām Aḥmad, generalmente conosciuto sotto il nome di Mīrzā Qādiānī (dal villaggio di Qadiān nel Panjāb dove risiede), in opposizione a Sayyid Aḥmad Khān, è il fondatore di una nuova scuola con tendenze proselitistiche ed attiva propaganda. Tuttavia anche lui presenta l'Islam come religione preminente di pace e di pietà. Dice di essere



il Messia promesso, che si è manifestato in questo secolo, essendo il decimoquarto dopo Muḥammad, come Gesù si manifestò il decimoquarto dopo Mosè. Afferma aver ricevuto la certezza della sua missione di Messia da rivelazione divina, e a rinforzare le sue pretese si paragona a Gesù in queste parole: « Come Gesù Cristo, che fu principe e profeta, menò vita umile e mansueta e diede al mondo il magnifico esempio di mansuetudine di cuore, io che sono di sangue reale e anche in questo rispetto somiglio a quel principe-profeta, sono stato elevato dal comando divino a predicare umiltà e mansuetudine al popolo che si è allontanato dalle leggi morali e dall'eccellenza spirituale. » Egli spiega che, come Gesù dichiarò Elia essere reincarnato in persona di Giovanni Battista, così il secondo avvento di Cristo è stato compito all'apparire di Mirzā Ghulām Aḥmad. Egli dice la parola Messia significare persona collo stesso spirito e lo stesso carattere di Cristo. In conseguenza, ripudia completamente la dottrina mao-mettana di un Messia, che si unisca al Mahdi per combattere i miscredenti e ristabilire su questa terra il regno dei fedeli a forza d'armi, essendo interamente in opposizione al carattere di Gesù. Ei rigetta la maggior parte delle tradizioni sul Mahdi come falsificate, e probabilmente fabbricate al tempo degli Abbasidi e mantiene che le profezie autentiche relative al Mahdi ed al Messia si riferiscono ad una medesima persona. Così dice: « Iddio mi ha rivelato che io sono il Messia promesso, la lieta novella della cui venuta si trova nel Vecchio Testamento e nel Corano, e che io sono il Mahdi di cui parlan le tradizioni. Ho mostrato che il Mahdi ed il Messia sono due nomi differenti per la



stessa persona e si riferiscono alle due principali funzioni che deve eseguire. La mia missione non è quella della spada, ma quella dei segni celesti, ed il mio regno non è di questa terra, ma spirituale. Iddio mi ha comandato di chiamare gli uomini sulla sua via con dolcezza e mansuetudine ed umiltà. In questi tempi di tenebre io sono il lume che conduce gli uomini in salvo dal demonio. Egli ha accordato all'Islam a mezzo mio un nuovo periodo di vita nel suo aspetto morale e spirituale. » Nello spirito Mirzā Qādiānī attacca con violenza la interpretazione popolare di Gihād nel senso di battersi colla spada contro gli infedeli. Meno che per una eccezione importante, il resto delle sue dottrine è in armonia con le dottrine musulmane comunemente accettate. Egli è continuamente occupato in dispute con Hindu e Cristiani, ed ha scritto una quantità di libri in difesa dell'Islam e sulla preeccellenza del Corano.

Ma nella sua Cristologia prende una via unica e propria; mantiene (in opposizione alla comune opinione maomettana) che Gesù fu egli stesso crocifisso sulla croce, ma che ne fu tolto vivo e le sue ferite furono chiuse, curate a mezzo di un unguento preparato dai suoi discepoli, un unguento che si trova menzionato frequentemente in lavori medici arabici col nome di *مرهم حواريين* o *مرهم عيسى*. Dopo esser scappato dalla tomba con l'aiuto di Ponzio Pilato, fuggì in Kashmir, dove predicò ai discendenti degli Ebrei, che si erano stabiliti in quel paese dopo la cattività di Babilonia. Morì all'età di 120 anni e fu seppellito nella città di Srinagar, dove la sua tomba è ancora visibile. Questa tomba è detta dalla tradizione esser la

tomba di un certo Yūz Āsaf, un principe e profeta che venne da una lontana contrada circa 18 o 19 secoli fa. Questa identificazione Mīrzā Qādiānī dice aver ricevuto da rivelazione divina. L'asserzione che Gesù non morì sulla croce è sostenuta da uno studio elaborato della narrazione dei vangeli sulla crocifissione e la sepoltura di Cristo, e da argomenti presi dal Corano e dai Ḥadīth. Per esempio, egli interpreta il verso

وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ

come significante, « Essi (i Giudei) non lo uccisero, nè finirono di ucciderlo sulla croce ed essi erano in dubbio su di lui, » ossia, nella confusione causata dal terremoto e l'oscurità al momento della crocifissione, i Giudei lasciarono Gesù sulla croce senza essersi potuti assicurare se fosse morto.

Come si è detto più indietro, Mīrzā Qādiānī è il fondatore di una nuova setta, ed ha molti seguaci che aumentano considerabilmente, in ispecie nel Panjāb. Attrae molti coi suoi miracoli di guarigione e le sue profezie, alle quali ha ricorso in sostegno alle sue pretese messianiche. Ma il ricordarle è fuori luogo in questo discorso, il cui scopo è soltanto di mostrare alcune delle linee principali tra le quali si muovono le speculazioni teologiche tra i Musulmani nelle Indie.

T. W. ARNOLD.



## DE L'ACTIVITÉ LITTÉRAIRE CHEZ LES ARABES

---

Il n'entre point dans le cadre de ces pages de tracer un tableau de la littérature arabe, de ce vaste et grandiose mouvement d'idées, de connaissances, de productions intellectuelles qui honorent la pensée humaine, ni de montrer comment les Arabes, élargissant le domaine de la science grecque, furent le lien fécond et lumineux qui rattache la civilisation antique à la civilisation moderne. Mon but est plus modeste. Je voudrais seulement, en quelques notes rapides, donner un aperçu de l'activité littéraire des Arabes, qui s'est exercée dans toutes les branches du savoir et qui a laissé d'innombrables et splendides témoignages de la culture supérieure de ce peuple et de sa riche imagination.

Ceux qui ont fait de cette littérature l'objet d'une attention sérieuse, ceux qui — sans parler des bibliothèques d'Europe — ont eu la rare occasion de se rendre compte de l'énorme quantités d'ouvrages inédits conservés dans les grandes bibliothèques d'Orient peuvent apprécier l'infatigable ardeur, les profondes recherches, la somme immense de labeur et de talent que les Arabes



ont apportée à l'étude des sciences et des lettres. Ce fut pendant de longs siècles une production incessante, d'une infinie variété de sujets, absorbant des milliers d'existences vouées au travail, et dont l'ensemble confond jusqu'aux esprits les plus portés à exalter les mérites des Arabes. Et que d'ouvrages détruits par l'eau ou par le feu parmi lesquels des œuvres remarquables à divers titres dont il ne reste plus trace nulle part et dont les lettres arabes aussi bien que l'histoire et la littérature générale déploreront toujours la perte. Lorsque les Mongols entrèrent à Bagdad en conquérants — et en barbares — ils jetèrent, au dire des chroniqueurs, de tels monceaux de livres dans le Tigre, que le cours du fleuve en fut obstrué et qu'une espèce de pont se forma sur lequel on passait d'une rive à l'autre ! Dans les capitales du monde musulman, Bagdad, Samarkand, Damas, le Caire, Cordoue, Fez et autres, les Khalifes et les princes, protecteurs et amateurs des lettres, souvent poètes et écrivains eux-mêmes, avaient réuni des collections de manuscrits dont quelques unes contenaient des centaines de mille volumes. L'historien Ibn-as-Saï raconte que quand le Khalife abasside Mostanse fonda l'école qui portait son nom, il y fit transporter deux cent-quatre vingt-dix charges de livres rares et précieux sans compter d'autres livres de moindre valeur.

Lorsque l'emir Samanide Neub-ibn-Mansour, manda auprès de lui As-Sahib-ibn Abbad pour lui confier le vizirat, cet homme illustre déclina l'offre, pourtant si flatteuse, de l'émir, en alléguant, entre autres excuses, qu'il ne pouvait se séparer de sa bibliothèque dont le transport exigeait quatre cents chameaux ! Et c'était



un simple personnage qui possédait une telle bibliothèque ! Que penser, par suite, de celles des Khalifes, des Sultans, des Emirs, des vizirs, des savants, des dépôts, des mosquées et autres collections publiques !

Pendant tout le moyen-âge et même longtemps après, les Arabes furent les plus grands ouvriers de la plume, la nation la plus intellectuelle de la terre. Ils ont marqué au coin du génie nombre d'œuvres supérieures, et leur intelligence, leurs aptitudes se sont manifestées avec une fécondité incroyable dans tous les genres scientifiques et littéraires : théologie et jurisprudence, philosophie spéculative et expérimentale, sciences physiques et mathématiques, géographie et récits de voyage, leur langue — une véritable science — l'érudition, la critique et l'histoire, la poésie, l'épopée et ces contes populaires, universellement célèbres, merveilles d'esprit, de grâce et de couleur, un des plus magnifiques chefs-d'œuvre de cette opulente littérature.

Quand on consulte aujourd'hui les catalogues des bibliothèques de Constantinople on est surpris de voir que les productions arabes connues jusqu'à présent, si nombreuses qu'elles soient, ne représentent qu'une faible partie de celles, encore inédites, que le temps a épargnées. Bien des fois, dans ces riches dépôts de manuscrits, je laissais les thèmes plus ou moins classiques, si fréquemment traités par les écrivains arabes, pour chercher un ordre de conception qui, pensais-je, devait leur être peu familier ou même étranger. Et j'étais émerveillé d'y découvrir une foule de livres, plus ou moins volumineux, d'auteurs différents sur ces matières, ou je mettais en doute leurs facultés et leurs connaissances !

Quand on veut parler de cette littérature, on doit s'y entendre et ne point ressembler à l'enfant qui prend l'horizon pour les bornes du monde. Derrière cet horizon il y a encore des montagnes et des vallées, des plaines, des fleuves, des mers. Et lorsque l'enfant grandira, lorsqu'il quittera son horizon, il s'apercevra que le spectacle qui frappait ses regards n'était qu'un point imperceptible du vaste univers et que son imagination le trompait d'une étrange manière. Tel est le cas de bien des gens, prétendus connaisseurs, qui accusent la littérature arabe de pauvreté, en parlent avec dédain, et se font, en somme, juges de ce qu'ils ignorent. S'ils se donnaient la peine de rechercher les titres intellectuels des Arabes, ils changeraient sans doute de langage, et leur admiration proclamerait que ce peuple a bien mérité de la civilisation.

Les savants d'Europe, historiens et orientalistes, ont rendu justice au rôle utile et fécond de la littérature arabe, qui leur doit, du reste, une grande partie de sa diffusion, et tant de travaux et d'interprétations remarquables. M. Sédillot, dans son excellente « Histoire des Arabes », citant le célèbre As-Syouthi, fait remarquer que cet écrivain composa plus de livres que beaucoup de personnes n'en ont lu dans le cours de leur vie. Le nombre de ces écrits s'élève, en effet, à plus de quatre cents. Mais à la suite des savants, des écrivains et des poètes vient le flot des commentateurs. Il n'est pas d'ouvrages importants, pas de recueils de verses célèbres qui n'aient été l'objet d'un ou de plusieurs commentaires. On en compte quarante pour le « Divan » de Moténabbi l'illustre poète; trente pour le « Tashil » d'Ibn-Malik, autant pour le « Kitab »

le grand traité grammatical de Sibaoueïh. Mais il serait long et fastidieux de s'étendre sur ce sujet.

Beaucoup d'ouvrages arabes égalent en étendue les plus volumineuses publications de notre époque. Combien de leurs productions dépassent quarante volumes! Le « Kitab-al-Idah » d'Abou-Ali-al-Farisi a été amplifié et complété en trente volumes par le Cheikh Djorjani, et en quarante trois par Ibn-Dahan. L'« Histoire d'Alep » par Ibn-al-Adim est en quarante volumes, et la célèbre « Histoire de Damas » d'Ibn-Assakir en quatre-vingt volumes. On se disait entre lettrés, qu'Ibn Assakir avait dû se mettre à la composition de cette chronique dès l'âge de raison, une existence entière suffisant à peine à ce travail colossal.

Ibn-as-Sabaki, parlant dans ses « Tabakat » de la compilation historique non moins célèbre d'Ibn Djarir Tabari, raconte que ce dernier dit un jour à ses amis, des collaborateurs : « Que pensez vous d'une « Histoire du monde depuis Adam jusqu'à nos jours ? » « De quelle envergure serait-elle ? demandèrent-ils à leur tour. Il répondit « De trente mille feuillets. » Ses amis lui firent alors observer que leurs existences seraient consumées avant l'achèvement d'une telle entreprise. Tabari soupira : Nous sommes à Dieu et nous retournerons à Lui! Les énergies sont mortes ! » Et il abrégea son Histoire. On doit aussi à cet infatigable auteur un Commentaire du Coran, très volumineux, qu'il dût raccourcir de même pour en faciliter l'étude aux *tolbas* qui fréquentaient ses cours. Dans cette catégorie de compilations on peut encore citer le livre d'Aboul-Ola Ma'arri intitulé « Le tronc et les rameaux » en douze cents cahiers. Quelqu'un rapporte en avoir vu le cent-



unième volume. Enfin Ibn-Akil Al-Hanbali a composé un ouvrage en huit cents volumes. C'est, il semble bien, le plus vaste recueil de la littérature arabe.

Abou-Bekr Kazi a écrit plus de cent ouvrages. Ibn Khallikan, dans la biographie d'Ibn Soraïdj le shatéïte, dit que cet écrivain a produit environ quatre-cent ouvrages. L'imam Al-Baihaki a compilé sur le « Hadith » plus de mille cahiers. Ibn-al-Khatib, auteur d'une célèbre « Histoire de Bagdad », a composé plus de soixante ouvrages. Aboul-Houssain Ar-Rawandi en a écrit cent quatorze et l'illustre savant Ibn-Sina près de cent. Dans la biographie de l'Emir Jzz et-Molk-al-Masbahi l'égyptien, Ibn Khallican raconte également qu'on doit à ce personnage une Histoire générale en treize mille feuillets. Il cite également de lui une douzaine de compilations de mille ou deux mille feuillets chacune. S'il fallait énumérer ici les ouvrages des illustres écrivains musulmans tels que Abou-Nasr Farabi, Fakhr-ed-Din Razi, Gazzali, Zamaekhari, cette nomenclature nous entraînerait trop loin. Les bibliothèques, les dictionnaires biographiques fournissent à qui voudrait les consulter à cet égard les plus amples et les plus surprenantes révélations.

Au reste, ce qui a réveillé mes souvenirs et m'a incité à tracer ces pages, c'est la visite que j'ai faite en dernier lieu à la bibliothèque dite de Malik-Daher à Damas, riche dépôt de manuscrits, formé il y a quelques années seulement et peu exploré jusqu'ici. J'y ai parcouru un très important recueil intitulé « Al-Kawakib-ad-Deurriah » (les Astres étincelants) d'Aboul-Hassan-Ali- Ibn al-Houssain-al Hanbali, disciple de l'imam Ibn Taïmiah. Il traite de toutes les connais-



sances et, pour l'étendue des matières, peut-être comparé à une encyclopédie moderne. Mais les sujets n'y sont pas rangés par ordre alphabétique. La bibliothèque « Malik-Daher » n'en contient que quarante tomes. Il paraît que cette énorme compilation en comptait cent vingt ou même davantage, car on en a retrouvé le cent-vingtième. Elle date de l'année 830 de l'hégire, et plusieurs écrivains y ont collaboré. Enfin chaque volume est de 35 cahiers environ, soit 700 pages, grand format. Cet ouvrage si considérable n'est cependant pas mentionné dans le recueil bibliographique « Kaschf-az-Zonoun » de Hadji-Khalfa. Mais cette omission, entre tant d'autres, n'est pas pour étonner. Hadji-Khalfa n'a connu et n'a cité qu'une faible partie des richesses littéraires arabes, que plusieurs recueils de l'étendue du sien ne suffiraient pas à énumérer simplement. Le temps et la main des hommes ont anéanti une notable fraction, non la moins précieuse, nous le répétons, des productions de l'esprit arabe. Une grande partie de ce qui reste est dispersée ou inaccessible aux chercheurs et aux savants. Seule l'imagination pourrait évoquer l'ensemble grandiose, infiniment vaste de la littérature dont les Musulmans arabes revendiquent les mérites et la gloire.

Je voudrais terminer par un vœu, que je prends la liberté de soumettre à la bienveillante attention de cette illustre assemblée qui représente l'orientalisme dans sa science la plus haute et la plus compétente. Les bibliothèques de Constantinople renferment les monuments les plus précieux de la langue arabe, car les Sultans ottomans, qui ont conquis la plupart des pays musulmans, prenaient soin de faire transporter dans

leur capitale les manuscrits trouvés dans les villes qui se soumettaient à leurs armes. Je pense que ce serait rendre un grand service à la littérature arabe et à l'orientalisme en général que de rendre à la lumière les œuvres inédites les plus remarquables conservées dans les bibliothèques de Constantinople. Ces collections sont au nombre de quarante-trois environ, contenant plus de quatre-vingt mille volumes. Si la libéralité de quelques protecteurs des lettres en Europe s'intéressait à ce projet, pour les capitaux nécessaires, un comité de savants orientalistes et autres, serait constitué avec mission de consulter les manuscrits en question et d'en publier ce qui offrirait le plus de nouveauté et d'utilité, aussi bien sous le rapport des connaissances générales, qu'au point de vue de la langue et de la littérature arabes. Il y a là des manifestations insoupçonnées du génie oriental dont le succès auprès du public lettré européen semble assuré. L'accueil que ces publications trouveront dans le monde musulman sera non moins favorable. Avec le résultat moral, ce succès garantirait le résultat matériel de l'entreprise.

*Septembre 1899.*

EMIR CHÉKIB ARSLAN.



## SUL CULTO DEI SANTI NEL MAROCCO

---

Nel Marocco i santi si chiamano *weli* o *baraka*; un santo morto è chiamato *sijid* o *saleh*. La santità è ereditaria fino ad un certo punto nelle famiglie degli *shurfa* e dei *mrabtîn*. Gli *shurfa* (sceriffi) sono discendenti di Maometto; i *mrabtîn*, la nobiltà religiosa dei Berberi, non hanno grande importanza. nelle parti arabe del Marocco, ove sono considerati come gli schiavi degli *shurfa*. Non si deve mica credere però che ogni sceriffo od ogni *mrabut* sia un santo. È vero che uno sceriffo è sempre considerato con una certa riverenza; rivolgendogli la parola, si dice *sidi* o *mulai*, « mio padrone. » Può viaggiare dovunque gli piaccia, e riceve dappertutto da mangiare per niente. Va sempre sicuro, e non c'è caso che lo si lasci soffrir la fame. Gode l'immunità di esser maledetto nella maniera ordinaria dei Mori, perchè il maledire gli antenati d'uno sceriffo si considera un affronto contro il profeta stesso. Batti uno sceriffo, dicono i Mori, ma non maledirlo; se lo fai, ti sarà tagliata la lingua. Uno sceriffo è liberato dal castigo in molti casi, in cui un altr' uomo sarebbe messo



in prigione o severamente bastonato, e se è punito, la sua qualità di sceriffo gli fa mitigare la punizione, perchè è sempre probabile che uno sceriffo abbia fra i propri antenati qualche potente santo rivendicatore. Infatti, il rispetto che si porta ad uno sceriffo dipende grandemente dalla fama dei suoi antenati. Con tutto ciò non sempre i discendenti dei santi, per famosi che questi siano, sono santi essi pure. Per dare un esempio a me più familiare, il mio compagno, Sceriffo 'Abd es-Salam el-Bağali è senza dubbio un oggetto di grande venerazione nel suo villaggio nativo, Beni Hlu in Angora. Alla mia visita, che feci lì insieme con lui, il popolo gli baciò i vestimenti, chiedendogli la benedizione. Però neppure là è considerato santo nel senso proprio della parola, nè era considerato tale suo padre. Ma il nonno Sidi el-Husni è venerato come un gran santo. La casa in Tangeri ove questi è sepolto, è una *zawia*, casa di santo, nella quale non mi è stato mai permesso di entrare, sebbene il mio amico vi abiti con la madre. Si può dire però che i discendenti dei santi hanno sempre una maggior forza spirituale degli altri uomini, perchè hanno più grande speranza di vedere adempiti i desiderî invocando i propri santi antenati. Ma ciò non li fa santi. Un *weli* è uno che può fare da intercessore presso Dio o che ha il potere di far miracoli. Sono relativamente pochi gli *shurfa* che possono pretendere una tale distinzione.

Ci sono santi che non sono nè *shurfa* nè *mrabtîn*. Una devozione straordinaria può elevare un uomo alla dignità di santo. Quelli che oltrepassano il numero di preghiere e digiuni prescritti dalla religione maomettana, sono generalmente considerati più o meno santi.



Fra i santi si contano anche quei campioni dell' Islamismo che, si dice, hanno scacciato i Cristiani dal paese, i cosiddetti *Muġahedin*, le cui sante tombe si trovano lungo la costa, nei luoghi ove i Mori hanno combattuto coi Portoghesi.

D'altra parte, le alte qualità morali non fanno santo un uomo, e neppure sono necessarie in un santo. Anzi, la condotta d'un santo può esser cattivissima, qualche volta proprio licenziosa. Si trova più o meno fuori dei limiti ordinari degli obblighi morali, e fino i suoi vizî possono aumentare la sua santità, magari anche esserne la causa. Ho sentito parlare d'uno sceriffo della famiglia di Mulai 'Abd es-Salam, tuttora vivente, il quale è stato un gran bandito ed è ancora un briaccone, ma che nondimeno vien considerato come un santo. Ha la facoltà miracolosa di predire il futuro e guarire malati, ed è quasi sempre ubriaco. Una parte dei santi moreschi è reclutata fra i pazzi e gl' idioti. I pazzi pericolosi per la sicurezza generale vengono rinchiusi in *el-morstan*, una prigione per i matti rabbiosi, mentre gl' innocui sono riveriti come *baraka*. Non sono tenuti responsabili delle assurdità che commettono. Durante il mio soggiorno a Fez vi era una donna che soleva passeggiare per le strade quasi perfettamente nuda, ed a Tetuan vidi un pazzo mangiar pane pubblicamente nel mese di Ramadan, in pieno giorno, peccato per il quale ciascuno all' infuori d'un santo sarebbe stato punito severissimamente.

La caratteristica d'un *weli* è la forza miracolosa conferitagli come un favore da Dio. Questa forza si manifesta sotto forme varie e diverse. Ci sono santi che possono muoversi da un luogo ad un altro in modo con-

trario alle leggi ordinarie della natura. Si dice che il defunto sceriffo di Wazan andò una volta da Gibilterra a Tangeri passando lo stretto a cavallo. Mulai 'Abd el-Kader, il gran santo, aveva volato per tutto il mondo; Mulai Ibrahim, coll' epiteto *et-tair eġ-ġbel*, l' uccello della montagna, aveva anch' egli la facoltà di volare. E Sidi 'Allah el-Haġ, la cui tomba si trova presso esh-Shawen e il quale è tenuto in grande riverenza dal popolo delle vicinanze, volò una volta alla Mecca. Oltre a ciò ci sono esempi di santi che hanno trasferito altri uomini a quel luogo santo. Mulai 'Abd el-Kader, zoppo e vestito di panni sudici, con in mano un bastone, andò una volta fuori le mura della città di Fez. Vide quivi un uomo che sedeva in terra e piangeva, e gli domandò perchè era così triste. L' uomo rispose che il *Basha*, cioè il governatore, l' aveva punito, perchè un cattivo, desideroso di rapirgli la moglie, l' aveva accusato falsamente dicendo al *Basha* che si era vantato di poter andare alla Mecca in un giorno. All' udire ciò 'Abd el-Kader dette all' uomo dei denari per comprare a Fez un pane ancora caldo. Questi andò in città e ritornò portando seco un pane bollente. Allora Mulai 'Abd el-Kader gli disse di metterglisi a cavalcioni sulla nuca e di chiudere gli occhi; l' uomo obbedì, e poco dopo, aprendo gli occhi, si accorse di essere alla Mecca col pane sempre caldo. Il santo lo pregò di andare a trovare delle persone di Fez e di mostrar loro il pane ancora caldo. Queste allora credarono quel che egli raccontava del proprio viaggio miracoloso e ne scrissero lettere ai loro amici a Fez. L' uomo le prese e, messosi un' altra volta sulla nuca del santo, fu ricondotto subitamente alla propria città, ove il popolo, dopo aver letto le lettere, fu persuaso

del miracolo, e il mentitore venne punito severamente dal *Basha*.

Si raccontano tante storie della trasformazione dei santi. L'ultimo sceriffo di Wazan, che morì solamente pochi anni fa, era una volta a pranzo in una casa di Parigi. Mentre i suoi commensali cominciavano a fare cattive osservazioni su di lui, ad un tratto si trasformò in un leone. Quando Sidi el-Husni el-Bahali andò a fare una visita al Sultano e gli dette la mano, questa fu trasformata nella zampa d'un leone. Sembra siavi una connessione intrinseca fra un santo e questo animale, perchè un santo è anche qualche volta chiamato *es-sb'a*, che vuol dire leone.

Molti altri miracoli sono attribuiti a certi santi. Un santo può vedere dietro a sè senza voltarsi, può vedere ogni cosa: i sette cieli, le sette terre ed i sette mari. Pochi anni fa, quando Tangeri fu invaso da una moltitudine di locuste, il popolo ne portò una allo sceriffo di Wazan. Egli le sputò in bocca, e gl'indigeni crederono che ciò dovesse scacciare tutto quel flagello. I Mori dicono che Mulai 'Abd el-Kader si resse su di una gamba per quarant'anni, pregando Dio. Du l-Kurnajen che era considerato un profeta avanti Maometto e che, dicevano, aveva vissuto duecento anni, fendè la montagna che una volta univa il Marocco con la Spagna. Un santo che apparteneva alla famiglia Bakali poteva trarre acqua dalla terra, semplicemente scavando un buco con la mano. L'idea di poter trarre acqua dalla terra col far entrare una canna nel suolo è la base del racconto seguente.

Due uomini andarono una volta a Sahara spacciandosi per santi della famiglia di Mulai 'Abd el-Kader.



Per guadagnare denari s'ingegnavano a curare i malati, ma non avevano buon successo ed il popolo prese in sospetto la loro santità. Allora uno di questi falsi santi trovò una maniera di scampo. Prese un otre, l'empi di acqua e lo nascose sotto terra; poi tutti e due gli uomini si misero a ballare lì sopra per attrarre l'attenzione della gente.

Quando si videro circondati da una gran folla, uno di essi con un bastone fece un buco nella terra; l'otre si ruppe, e l'acqua schizzò fuori. Allora il popolo si convinse che erano santi. La storia però non finisce qui. La nuova sorgente è rimasta per sempre in quel luogo, perchè Mulai 'Abd el-Kader aiutò gl'ingannatori. Esso aiuta tutti quelli che l'invocano, anche quelli che dicono una bugia. È *esh-shelh el-kiddabin*, il santo protettore dei bugiardi.

Un altro miracolo, che voglio raccontare, si fa ancora continuatamente. Nella tribù Beni 'Arus c'è una casa santa, a cui è annesso un gran pezzo di terra, e questa appartiene a Sidi Heddi. I suoi clienti vivono lì, e la casa santa è visitata da moltissime persone. Il *mḥaddam* o soprintendente della casa santa è un santo anch'egli. Con un piatto di *suksu* può dare da mangiare ad un gran numero di persone. Porta il piatto in una stanza piccina, e, quando lo riporta, il *suksu* per un miracolo s'è aumentato fino alla quantità necessaria per soddisfare tutti.

I santi possono predire il futuro e sanno quel che accade in altri luoghi. Sidi 'Abd er-Rahman el Migdub sapeva tutto ciò che avveniva sulla terra e nel cielo, e predicava anche, fra le altre cose, che il Marocco un giorno sarebbe cristiano, benchè ai tempi



suoi non ci fossero cristiani nel suo paese. La sua profezia non s'è ancora avverata, ma i Mori non dubitano che s'adempirà in avvenire.

Una cosa comunissima è che un Moro, il quale desidera di sapere qualche cosa in riguardo al suo futuro, va da un idiota o da un pazzo, perchè i Mori credono che Dio abbia ritenuto nel cielo la ragione di simili persone mentre i loro corpi sono sulla terra, e che quando gl'idioti o i pazzi parlano, Dio abbia permesso che la loro ragione ritorni a loro per un po'. Quindi si debbono tesoreggiare le loro parole come quelle di persone ispirate. Quando il mio compagno una volta aveva qualche dispiacere a Tetuan, suo fratello in Tangeri, che è considerato *baraka* o santo, mostrò nella sua condotta di saperne qualche cosa, benchè non ne parlasse a nessuno. Così mi raccontarono amici Mori a Tangeri.

Il miracolo più comune ed anche più lucrativo che possano fare i santi è di curare i malati. I santi *shurfa* (sceriffi) sono prima di tutto dottori. Il santo preme con la mano la fronte del malato, prega per la sua salute, e poi, dopo aver levato la mano, gli sputa tre volte in fronte. Prima che tutto questo sia fatto però il malato deve pagare un *derham*, cioè quattro centesimi, il solito onorario, il quale anche la gente più povera è obbligata a pagare. Si considera questo pagamento quasi come un atto d'incantesimo essenziale per la cura.

Molte persone danno di più, e se il malato guarisce ed egli e la sua famiglia son ricchi, fanno spesso un bel regalo al santo.

Un santo può operare miracoli, perchè Iddio gli

ha dato un potere speciale per farli. È un prediletto di Dio, e le sue preghiere sono efficacissime; per la qual cosa molti lo pregano d'intercedere per loro presso Dio in casi di carestia, di malattie, di siccità o pel desiderio di prole, ecc. Quando egli benedice la raccolta o il cibo, si può sempre sperare in un buon risultato. D'altra parte, bisogna aver cura di non destare il dispiacere d'un santo. Lalla 'Awish, *sherifa* a Tangeri, ancora vivente, aveva uno schiavo che fu messo in prigione dall'autorità. La santa andò dal califfo pregandolo di render la libertà allo schiavo; ma quegli rifiutò, ed allora essa pregò Dio di mandargli una grave malattia, e Iddio l'esaudì. Il risultato fu che il califfo dovè andare alla sorgente di Mulai Ja'kub per guarire. Si dice ch'egli, dopo, credè nella santa. Una storia simile si racconta di Sidi el-'Azri, della famiglia di Mulai 'Abd es-Salam. Questo santo un giorno andò al mercato delle frutta a Tangeri e domandò ad uno dei venditori se voleva regalarli un po' di frutta. Avendo avuto una risposta negativa, il santo se n'andò implorando Dio perchè bruciasse tutto il mercato, e subito Iddio esaudì la sua preghiera. Questo accadde pochi anni fa. Il santo vive ancora, e ogni volta che entra in una bottega chiedendo qualche cosa gliela regalano subito. La casa in cui vive un santo è un rifugio sicuro. In tempi di guerra il popolo di Beni H'lu in Angora era solito di portare i proprî oggetti di valore alla casa di Sidi el-Husni, e nessuno osava toccarli in quel luogo.

Il contatto con un santo o con qualche cosa appartenente a lui o anche la sola sua presenza è capace di produrre un miracolo. Nel monte di Mulai 'Abd

es-Salam si vede l'orma del piede del santo. Se Sidi 'Abd el-Hadi premeva la mano contro un sasso, vi lasciava l'impronta delle sue cinque dita; e quando uno sceriffo beve del vino, questo si cambia in latte od in miele appena gli tocca le labbra. Ed una volta che alcuni cristiani per provare la sua santità cercavano d'indurre il defunto sceriffo di Wazan a mangiare un po' di maiale, ogni pezzettino di maiale che avevano mescolato col *suksu* offertogli si trasformava in un maialino, quando lo sceriffo scopriva il vassoio. Vicino alla casa santa di Sidi 'Allah el-Hag' è un albero che comincia a ballare; quindi gli *shurfa* (sceriffi) ballano intorno ad esso, ed i suoi movimenti somigliano quelli degli uomini.

Non si deve credere che il contatto con un santo o con qualche cosa appartenente a lui dipenda sempre dalla volontà del santo, desiderando di essere benefico. È buono per la salute bere l'acqua in cui si lava, ed il baciargli la mano od il vestito ha un'influenza benefica; e un pezzo del suo abito o del legno della cassa in cui lo portano alla tomba è molto ricercato. Il legno è *baraka*, e col bruciarne un pezzettino uno che abbia il mal di testa può scacciare il dolore. (Il popolo bacia perfino il cavallo su cui il Sultano è andato, perchè il Sultano del Marocco è sempre venerato come un santo).

Ci si rivolge ai santi anche per ottenere che piovva, ma le loro preghiere non sono sempre considerate abbastanza efficaci. In tempi di gran siccità gli sceriffi od altri uomini sacri son condotti al mare e messi nell'acqua, e se fanno resistenza, le mani sono senz'altro legate loro sul dorso. Poi si riportano in città, ove an-



cora una volta per la strada vengono bagnati d'acqua. Il mio amico un giorno andò al villaggio di suo zio insieme con sua madre e sua sorella, la quale è considerata come *baraka*. Siccome allora era molto desiderabile per la raccolta che piovessse, gli abitanti del villaggio versarono acqua addosso alla giovane donna, e poco dopo cominciò a piovere.

La forza miracolosa d'un santo non cessa con la sua morte, anzi aumenta. Il popolo dice che un santo, propriamente parlando, non muore mai. Dorme soltanto, e la sua tomba o il luogo ove dorme diviene un posto santo che si chiama *sijid*. Molte di queste tombe hanno una specie di cupola a cui si dà il nome di *kobba*. Non solamente la tomba d'un santo però, ma anche i posti visitati da lui si venerano, e sopra di essi molte volte si erigono case sante o *zawiats*, le cui dimensioni possono variare infinitamente. Ci sono *zawiats* troppo piccole per contenere un uomo, ce ne sono altre che s'adoprano come moschee. Molto spesso nient'altro che un mucchio di sassi dimostra il luogo ove un santo è stato seduto, e quello si chiama *rawdā*, nome che si dà pure al mucchio di sassi che indica il primo posto da dove il viaggiatore può vedere una casa santa.

Si deve osservare che il luogo ove hanno eretto una casa santa si crede sempre debba essere stato in contatto materiale col santo. Ciò può sembrare strano. Quasi tutte le città del Marocco hanno *zawiats* che sono dedicate ai diversi santi protettori delle congregazioni religiose: Sidi Mḥammed Ben 'Aisa, il santo degli 'Aisawa, sepolto in Meknes; Sidi 'Ali Ben Ḥamdush, il santo dei Ḥamadsha, sepolto a Zōrhun; Mulai Themī

il santo dei Thuhama, sepolto a Wazan; Mulai 'Abd el-Kader, il santo dei Ġillala, sepolto a Bagdad; Mulai el-'Asbi, il santo dei Derkawa, sepolto a Mogador; Sidi Aḥmed Ben Naşar, il santo protettore degli scrivani, sepolto nel Dra. Si crede davvero che questi santi abbiano visitato tutte le città e che abbiano seduto nei posti ove le loro *zawjat* si trovano.

Un *sijid* od una *zawia* sono luoghi sacri a cui nessuno può avvicinarsi senza avere certe qualificazioni. Nel Marocco è proibito ai Cristiani il visitarli, e a Fez intere strade, a causa della loro vicinanza alla tomba di qualche santo grande, sono chiuse ai miscredenti. Si racconta che un Moro una volta portò un cristiano con sè alle *zawia* di Mulai 'Abd es-Salam. Dopo il suo ritorno la casa gli fu bruciata nella notte, ed egli e la sua famiglia perirono fra le fiamme. Questo incendio era la vendetta del santo. Niente però accadde al cristiano. Vicino a Tetuan, poco tempo fa, una comitiva di *touristes* alzarono le loro tende presso le tombe di Muġahedin, benchè fossero stati avvertiti di non farlo. Nella notte si alzò una tempesta che fece gran guasto fra le tende. Sulla costa atlantica del Marocco si trovano *sadats* i quali son pericolosi per i vapori che vi passano davanti. Sidi Kaşem, la cui tomba non è lontana dal Capo Spartel, fa naufragare un bastimento tutti gli anni. Mulai Buselham, parimente, la cui tomba si trova sulla costa meridionale di Laraiche, si arrabbia quando un bastimento si avvicina troppo al suo *sijid*. Ma in certe circostanze il santo è pericoloso anche per il maomettano. Quello che visita un *sijid* od una *zawia* in istato d'immondezze sessuali, sarà punito con una malattia venerea. Soltanto il *mkaddam* può avvicinarsi

alla tomba di Sidi Heddi, ma neppur egli può entrare nel recinto della tomba di Mulai 'Abd es-Salam, la quale non ha una porta, poichè dispiacerebbe al santo, se qualcuno si avvicinasse alla sua tomba. Una volta un uomo saltò di là del muro e baciò la tomba, ma quest'atto fu per lui funesto; nel lasciare la tomba, egli fu ucciso da una palla sparata non si sa da chi, sebbene si creda che l'uccisore sia stato il santo stesso. Andando una volta il Sultano a visitare il *sijid* del medesimo gran santo, il suo cavallo si fermò a qualche distanza di là, e siccome non c'era verso di spingerlo più oltre, il Sultano dovè continuare a piedi. È anche necessario che i visitatori si levino le scarpe in tempo. Certi atti si considerano abominevoli se commessi in una *zawia* o presso un *sijid*, come, per esempio, l'insudiciare questi posti, l'impossessarsi di qualche cosa appartenente al luogo, o l'arrestare persone che vi si fossero rifugiate. La casa di Sidi el-Husni in Beni Hlu, che è ancora considerata come una *zawia* sebbene tutta in rovine, fu una volta assalita dai nemici di un'altra tribù, i quali, dopo aver bruciato le altre case del villaggio, tentarono di bruciare anche questa; ma i fiammiferi non presero fuoco. Allora sfondarono la porta ed entrarono nella casa; però nell'aprire una cassetta, la trovarono piena di api che ne uscirono e li punsero. Quasi sempre nelle vicinanze di ogni *sijid* in campagna crescono alberi, ed ovunque si vede un boschetto nel Marocco, si può esser press' a poco sicuri che ricinge la tomba d'un santo. Quegli alberi sono considerati sacri, e nessuno potrebbe danneggiarli impunemente. Mi hanno raccontato d'un uomo il quale, per aver tagliato un bastone d'un albero simile, fu ad



un tratto paralizzato. Presso la casa antica di Sidi el-Husni in Beni Hlu c'è un grande ulivo, sotto cui il santo soleva sedere. Una volta qualcuno ne staccò un ramo che diede a mangiare al suo bue, ma l'animale ne morì. Io stesso sono stato seduto sotto quell'albero, invitato a farlo dal mio amico, nipote del gran santo, ma gli abitanti del villaggio, sebbene non vogliano mischiarsi in quel che fa il loro prediletto, trovarono sconsiderato accordare un tale privilegio ad un miscredente. Perfino le pietre della casa rovinata sono *tabu*, e se qualcheduno le usasse per la fabbricazione d'una casa, questa cascherebbe senza dubbio. Nello stesso villaggio è un altro albero che non appartiene al recinto del santo, ma sotto il quale egli soleva sedere; ed anche quello è sacro. Cresce sull'orlo della strada ed è un grand'impiccio per i cavalicatori, poichè non è permesso tagliarne i rami, i quali pendono molto in basso. Fra Laraiche ed il villaggio el-Hamis, presso la *Kobba* di Sidi el-Hairi si trova un sacro sughero che il popolo suole baciare e su cui appendono strisce di panno. Il tagliarne un ramoscello sarebbe un abominio.

I *sadats* e le *zâviats* del Marocco sono asili; un uomo che vi si rifugia sta sotto la protezione del santo, qualunque sia il suo delitto. Certe case sante sono considerate così inviolabili che perfino il peggiore delinquente è sicuro mentre vi rimane. È pericolosissimo portarlo via, perchè il santo sarà il suo vendicatore, o piuttosto si sdegherà per la violazione del santuario. Un uomo che, contro la legge del paese, aveva importato uno schioppo, si rifugiò nella tomba di Lalla Minnana a Laraiche. Ciò nonostante il *basha* della città lo trasse fuori e lo mise in prigione; ma il colpevole non

vi rimase molto tempo, perchè il santo, arrabbiato, lo aiutò. Tre giorni dopo, quando il custode gli dette la minestra, il prigioniero gliela buttò in faccia e, mentre il carceriere pulivasi il viso, trovò l'opportunità di scappare insieme con alcuni altri delinquenti. Oltre a ciò il *basha* fu cacciato via dalla città poco dopo, naturalmente ad istigazione di Lalla Minnana. Soltanto il capo della famiglia del santo può allontanare un rifugiato dal luogo sacro, e neppur egli può farlo con violenza. A richiesta del *basha* persuade il delinquente di lasciare l'asilo, promettendogli il suo aiuto perchè la punizione non sia troppo severa. Questo genere di protezione, mentre senza dubbio serve a fini umanitarj, d'altra parte dà origine a molti abusi. È specialmente una causa d'infinito fastidio ai mercanti nazareni, i cui debitori, col ritirarsi alla *zawia* più vicina, trovano un mezzo di differire il pagamento per qualunque durata di tempo.

La santità d'un *sijid* o d'una *zawia* non è solamente del genere *tabu*. S'invoca in sommo grado l'aiuto dei santi morti, la cui assistenza si chiede in molti casi differenti. Si portano malati ai loro santuari perchè siano guariti; donne che desiderano un bambino vanno lì per diventare incinte; e in tempo di siccità lunghe processioni di gente scalza e con la testa nuda ci vanno per implorare il santo di pregare Iddio che faccia piovere. Molte donne visitano le case sante per avere un marito, e gli uomini ci vanno per chiedere aiuto nelle loro ricerche di tesori nascosti. Se qualcuno ha un bue che non ara bene, lo mena lì promettendo al santo di dargli un *mud* di orzo o di frumento, se vuol migliorare la bestia.

Colui che ha qualche cosa da chiedere non visita il santuario con le mani vuote; candele od olio, incenso ed anche denari sono i regali o *wa'da* più comuni. Oltre a questo si fa la promessa al santo, se vuol esaudire l'invocazione, di sacrificargli un animale presso il santuario. Il supplicante bacia la porta e le pareti e spesso la soglia della casa santa. Il baciare la soglia è d'obbligo in certi santuari. Questo è il caso del santuario di Mulai Idris perchè, come si dice, il suo schiavo vi giace sotterra, e del santuario di Mulai Ismain a Meknes, perchè il suo cavallo vi è sepolto sotto. Nel santuario di Mulai Abd es-Salam, che non ha porta, il supplicante bacia la finestra. Dappertutto, eccetto i rari casi in cui la tomba stessa non è accessibile, si baciano le parti di essa sotto le quali si suppone siano la testa ed i piedi del santo; o, se la tomba ha un co-perchio, se ne baciano le parti corrispondenti. L'animale, sia un bue, sia una pecora, sia una capra o anche un gallo, si macella sulla soglia del santuario. Non c'è nessun banchetto di sacrificio, perchè tutte le offerte sono prese dal *mḥaddam* del santuario, che coscienziosamente le distribuisce nella famiglia del santo, e ottiene per sè stesso una parte uguale a quella di ogni membro della famiglia. Dico coscienziosamente, perchè ci vorrebbe un coraggio più che umano per osar di amministrar le offerte d'un santo in modo disonesto. Al santuario di Mulai Abd-el-Kader si portano polli bianchi ancora viventi, essendo questi i suoi animali prediletti.

Le suppliche ai santi si fanno principalmente il giovedì, il venerdì ed il lunedì, il ventisei di Ramadan e nell'anniversario del santo. Il venerdì alcuni musi-



canti vanno a suonare dinanzi alla porta di ogni *sijid* e *zawià* della città. I santi principali è quelli le cui famiglie vivono ancora, hanno tutti le loro feste annue. La maggior parte hanno la loro festa nel *Mulud*, ma non tutti. Così Sidi Ahmed el-Bernusi, la cui tomba si trova fuori di Fez, ha la sua festa cinque giorni prima di Ramadan, e Mulai Idris tre giorni avanti quel mese. Sidi Hsain, che è sepolto poche ore distante da Tangeri, ha la sua festa il giorno dopo quello in cui le pecore sono uccise all' 'Id el-Kebir. Il santo protettore di Tangeri, Sidi Muhammed el-Hag, ha la sua festa nel settimo giorno dopo il natalizio del Profeta. Allora gli abitanti di tutti i villaggi vicini alla città portano un bove alla sua *Kobba*, e fanno musica e giuochi di polvere, e altrettanto fanno i cittadini di ogni quartiere. Gli animali vengono uccisi sulla soglia, dopo di che il popolo entra nel santuario, bacia la tomba, e recita versi del Corano. Quando tutti gli estranei hanno lasciato il luogo, la famiglia del santo prende gli animali macellati e li distribuisce fra ciascuno di loro. D'un carattere più privato è la festa come quella di Sidi el-Husni el-Bakali, il nonno del mio compagno. Il sette del *Mulud*; parenti ed amici del santo e della sua famiglia si radunano in casa sua, portando con loro buoi che uccidono sulla soglia della casa, e la sera ne prendon la loro parte mangiando tutti insieme. Baciano anche la tomba come al solito. Nella notte sono chiamati quaranta scrivani perchè recitino il Corano a mente, e lo leggono intero, ognuno recitandone a vicenda un *sura*. Ciò dura fin verso le quattro di mattina, quando ogni scrivano ottiene un onorario di cinquanta centesimi, dopo di che tutti se ne vanno, e

la festa è finita. Le suppliche che il popolo rivolge al santo, mentre ne bacia la tomba, devono tutte esser fatte impercettibilmente, soltanto movendo le labbra. Il Corano invece si recita sempre ad alta voce. I supplicanti hanno la speranza che il santo voglia pregare Iddio di aiutarli, perchè quando Dio ascolta le preghiere d'un santo vivente, esaudirà anche quelle di uno che ha lasciato la terra.

I Mori però non traggono risultati benefici solamente dalle preghiere ai *Saddats*; anche il contatto materiale con qualche cosa appartenente al santuario può avere un effetto salutare. In ogni *sijid* o *zawia* c'è una palla di ferro che i inalati premono contro quella parte del corpo ove sentono il dolore. Si prende un po' di terra dalla tomba del santo e la si mette in un sacchettino che poi si appende al collo della persona malata. Ciò si chiama *el-baraka des-sijid*. L'atto di baciare la tomba o la casa santa ritrae senza dubbio la sua efficacia dal contatto delle labbra con quel luogo sacro. L'acqua delle fonti, che generalmente si trovano vicino ad una casa santa, è sempre considerata più o meno salubre. La sorgente del Marocco più famosa di tutte è quella di Mulai Ya'kub non lontano da Fez, la cui acqua contiene dello zolfo, e che viene usata per i bagni da un gran numero di malati di sifilide, i quali vanno a quel santuario e rimangono lì per qualche tempo finchè il santo non dica loro in sogno d'andar via. Vicino alla casa santa di Mulai 'Abd es-Salam sono due sorgenti, la cui acqua è calda nell'inverno e fredda nell'estate. Le donne che non hanno figli diventano incinte se ne bevono, e gli uomini che soffrono di sifilide possono liberarsi dalla malattia, se si

lavano con quell'acqua. Nel villaggio Busemlal, nel distretto di Beni, Hozmar, presso Tetuan, vidi una sorgente in una cava, e mi fu detto che quell'acqua veniva dalla montagna di Mulai 'Abd es-Salam distante un giorno di cammino. Gli 'afarats (demoni) una volta si provarono a condurre l'acqua di lì ai cristiani, ma l'acqua non andò più oltre di Busemlal. Se uno non ha appetito o se soffre di costipazione, non ha che a bere di quell'acqua e si sentirà bene. È interessante notare come, al tempo stesso che ci sono alberi i quali non si tagliano, si trova qualche volta nella vicinanza d'un *sijid* o d'una *zawia* un albero i cui rami, se son rotti, hanno un effetto benefico. Così sulla terra che apparteneva a Sidi el-Husni non c'è solamente l'ulivo sacro il quale è *tabu*, ma un cespuglio da cui chiunque passa di là per andare alla fiera toglie un ramoscello e lo mette nel suo sacco, convinto che quello gli porterà fortuna negli affari.

Presso la tomba di Mulai 'Abd es-Salam cresce un grande albero dal quale nessuno oserebbe staccare neppure una foglia; ma ci sono anche alberi il cui legno ha un potere benefico miracoloso. Ogni scolaro desidera di avere da uno degli alberi di Mulai Abd, es-Salam un *hannasha*, cioè una bacchettina di cui i bambini si servono per cancellare sulle loro tavolette le parole che trovano difficili a ricordarsi per così ficcarle nella memoria. Oltre a ciò gli alberi *tabu* possono esercitare un effetto benefico per mezzo del contatto, secondo il principio della magia simpatica. Si vedono spesso pendenti dai rami di quegli alberi strisce di panno, e queste sono messe lì da uomini e donne che hanno qualche desiderio, specialmente da malati che così spe-



rano di guarire. Ora portano le strisce con sè da casa, ora le staccano dai vestimenti che hanno addosso, maniera usata generalmente dalle donne, ma anche gli uomini si vedono spesso con *şelaleb* rotti per aver dato il loro tributo agli alberi sacri. Se non ci sono alberi vicino al *sijid*, si lega la striscia ad una canna che si mette nella *hamma* d'un santo. Ogni casa santa in campagna ha la sua *hamma*, cioè una cava in una roccia od uno spazio aperto fra due o tre sassi o qualche volta una stanzina fatta di pietre. Qui si fanno le offerte: di denari, di candele, d'incenso o di polli che s'uccidono nella *hamma* mentre si chiede qualche favore.

A Busemlal vidi una *hamma* che apparteneva a Sidi 'Abdullah el-Ḥağ, il quale ha un santuario, *zawia*, a Tetuan, vicino al villaggio. È fatto di pietra, e consiste in due stanze senza tetto e separate l'una dalla altra per mezzo d'un ruscello. È eretto sul posto ove il santo soleva riposare. Se una ragazza desidera di maritarsi, va lì, si lava le mani ed i piedi, e prega la *hamma* perchè le faccia trovare uno sposo; e la stessa cosa fanno le donne e anche gli uomini che desiderano figliuoli. A Laraiche c'è un sasso, sul quale il santo era solito sedere, e quello è visitato da persone malate. Le donne che perdono i capelli vanno là e mettono alcuni dei capelli caduti sotto il sasso, il che impedirà al resto della capigliatura di cadere. Se una donna ha il mal di testa, si pulisce il capo e mette il sudiciume sotto il sasso, il che le toglierà il dolore. Se uno ha la febbre, prende un po' di terra da quel luogo, e la mette in un sacchettino che porta intorno al collo. Il popolo anche vi uccide pecore o capre o galli, come sacrifici al santo Sidi Ben 'Abdullah, padre di Lalla Minnana.

Vicino alla casa santa di Mulai Abd es-Salam si trova un sasso che si chiama *ḥaġara del msahat*, il sasso di quelli che maledicono le loro madri. Le persone buone possono passare per il buco nel sasso, ma se uno che ha maledetto sua madre si prova a passare di là, il sasso si chiude ed egli vi rimane finchè gli scrivani, col leggere i versi del Corano, lo fanno riaprire. Il sasso piange quando si apre, e le donne dicono: « *Allah umṣalli 'aleika ja rasul Ullah* ». C'è un altro sasso attraverso il quale la gente si prova a spiccare un salto. I buoni vi riescono senza toccare la pietra, ma i cattivi cascano giù sul sasso.

Non sono però soltanto le cose inanimate appartenenti ad un santuario che posseggono questa forza di fare miracoli. Il *mḥaddam* di molte case sante è *baraka*. Questo è il caso dei santuari di grandi santi come Mulai Idris, Sidi el-Hairi e Sidi Heddi. Il *mḥaddam* di Sidi el-Hairi guarisce i malati, e può predire se un uomo recupererà la salute o se morrà. Il *mḥaddam* di Sidi Heddi ha anche la reputazione di poter predire avvenimenti futuri. Egli solo può visitare la tomba, e si crede che parli col santo, quando rimane a quattr'occhi con lui, dopo aver chiuso la porta.

Se benedice e tocca un malato, questi guarisce; se egli rifiuta di farlo, il malato muore. Al santuario di Sidi Heddi c'è anche un cavallo, il quale è *baraka*, e che il popolo suole baciare. Questo si manda nei villaggi vicini con addosso una cesta che il popolo empie di pane e di grano, e il cavallo, ritornando al santuario, vi porta poi queste provvisioni con sè. Nel fiume appartenente al recinto di Sidi Heddi si trova pure una specie di pesci che son sacri. I *haddawā* li cibano cogli



avanzi dei loro pasti, e nessuno penserebbe mai di prendere o di far male a quei pesci.

Un santo generalmente ha la sua specialità, è invocato per un certo scopo e da una certa classe di gente. Ci sono santi speciali per scacciare i *jinun*, come, per esempio, Sidi Mbarak Ben 'Omran vicino a Láraiche nella tribù del Sahel; altri medicano la febbre come i *mujahedin* e la sifilide come Mulai Y'akub. Certi santi guariscono l'insania come Sidi 'Ali Ben Harazam, in Angora, Sidi el-'Arbi, nella tribù del Faḥs, vicino a Tangeri, e Sidi 'Abd er-Rahman Ben Jifu, vicino ad Azeila. Altri hanno una grande reputazione per poter aiutare le donne ad avere figliuoli, e gli uomini a diventar padri come Mulai 'Abd es-Salam. Sidi 'Abd Ullah Ben Hasain, la cui tomba non è lontana da Marakesh aiuta i maghi col dar loro *hekma*. Quando il mare è agitato, i pellegrini che vanno alla Mecca buttano monete d'argento nel mare, invocando Sidi Bel 'Abbas, e si crede che i denari vadano nella sua cassetta. Lo stesso santo benedice anche il cibo. Quando il frumento o l'orzo è maturo, prima di portarlo a casa, il popolo deve darne un *mud* a Sidi Bel 'Abbas per i poveri. Questa offerta si chiama *el-'abbasia*, e la fanno anche i pescatori ed i macellari, o danno denari invece di pesce e carne. *El-'abbasia* si dà al santo perchè benedica il cibo di cui ottiene una parte, e perchè lo faccia vender bene. Generalmente parlando, Sidi Bel 'Abbas è il santo dei commercianti, Mulai 'Abd el-Kader è il santo dei viaggiatori come pure dei ciechi che lo invocano quando chiedono l'elemosina, mentre ci si rivolge a Sidi Hammed Musa e Sidi Ali Ben Naṣar quando si va a caccia o a fare alle fucilate. Mulai Abd es-Salam



è il santo dei lettori del Corano; i venditori di dolci invocano sempre Mulai Idris, e quelli che vorrebbero essere giocatori di *gimberi* menano una capra od un gallo alla tomba di Sidi Habib. Sidi Muḥammed el-Ḥaḡ, il santo protettore di Tangeri, è il santo anche dei pellegrini che vanno alla Mecca, i quali, prima di partire, vanno al suo *sijid* a chiedere la sua assistenza; e se il vapore che li porterà alla Mecca è in ritardo, comprano un bue e l'uccidono presso il santuario, con la speranza che quest'atto farà arrivare il vapore più presto. E quando ritornano dalla Mecca vanno al giardino appartenente al *sijid* e vi rimangono tre giorni e tre notti, dopo il qual tempo i loro parenti ed amici vanno a prenderli, colla bandiera e con la musica, e li portano alle loro case ove prima non possono entrare. La circoncisione si fa quasi sempre, ma non esclusivamente nei santuari di Mulai 'Abd el-Ḳader. Pure i malfattori ed i rei invocano i santi. Mulai 'Abd el-Ḳader è, come abbiamo visto, il santo dei mentitori; ascolta chiunque lo invoca, quindi i ladri spesso si rivolgono a lui nel momento stesso del loro delitto. Divide però quest'ultimo onore con Mulai 'Abd es-Salam, il gran santo che aiuta perfino i banditi di professione. Se uno desidera di darsi a questo mestiere, fa un viaggio alla casa santa di Mulai 'Abd es-Salam, e gli offre un toro; e si dice che fa lo stesso quando vuole abbandonare quella sua professione.

Ciascuna delle congregazioni religiose o semireligiose, che sono tante nel Marocco, ha il suo santo, del quale si celebra l'anniversario con una festa. Ogni città ha il suo santo protettore, così anche ogni tribù, e ogni villaggio. Qualche volta alcuni villaggi si uni-

scono nella venerazione d'uno stesso santo, e questo può essere il caso anche di molte tribù. Il santo protettore di Tangeri è Sidi Muhammed el-Hag; quello di Tetuan, Sidi S'eidi; quello di Alcazar, Sidi 'Ali Buganam; quello di Laraiche, Lalla Minnana; quello di Fez, Mulai Idris; quello di Meknes, Sidi Ben 'Aisa; quello di Marakesh, Sidi Bel 'Abbas; quello di Mogador, Sidi Mögdur, ecc.

Il santo protettore di tutto il Marocco è Mulai Idris che introdusse l'Islamismo nel paese. Il santo protettore ha sempre la sua tomba dentro il distretto il quale si crede che egli protegga. Ci sono piazze, montagne e fiumi che hanno i loro santi protettori. Ma non ci sono relazioni stabilite fra un santo ed un altro, benchè la reputazione in cui sono tenuti possa variare indefinitamente. Un santo però è riconosciuto per superiore agli altri; il suo titolo è *el-Kutb*, e questa dignità si attribuisce nel Marocco a Mulai 'Abd el-Kader. Una cosa caratteristica per lui è che non si sia mai ammogliato.

La riverenza che i Mori hanno per i loro santi è estrema, ed il posto che occupano nella coscienza di questo popolo ci maraviglia, se consideriamo che la religione professata è soprattutto monoteista. L'intero paese è pieno di *sadats* e *zawiats*, e il popolo invoca i loro santi in tutte le situazioni della vita. Il Dio dell'Islamismo è troppo lontano dall'uomo ordinario, il quale ha bisogno d'un intercessore, e perciò si rivolge ad un santo. Tutte le invocazioni speciali sono fatte ai santi, mentre ci si avvicina a Dio soltanto con atti di devozione regolati e con versi del Corano. Ci sono infatti molti Mori che piuttosto si farebbero spergiuri

davanti a Dio che davanti al santo Sidi Hanned Ben Naşar.

La fede nei santi è tanto grande che alcuni sono invocati anche da quelli che aderiscono ad una confessione diversa dalla loro. Al santo ebreo, Rabbi Omran che guarisce specialmente le malattie di petto, e la cui tomba è a Tangeri, si rivolgono anche i Mori; questo è il caso anche del Rabbi Diuan che fu sepolto a Tetuan. In Saffi si trovano le tombe di sette santi ebrei, tutti fratelli, che si chiamano Ulad Ben Shmerru sewa e che sono rinchiusi in uno stesso santuario. Quando i Mori passano davanti a quel luogo, offrono volentieri ai santi candele od olio, e in caso di malattia visitano le loro tombe. La causa di questa fede è che un Moro una notte dormì presso le tombe dei sette santi ebrei e insudiciò il posto con la sua orina. La mattina seguente lo si trovò lì paralizzato. Alcuni Mori allora portarono candele ed olio alle tombe per rabbonire i santi adirati e promisero di farlo anche per l'avvenire se il malato guariva. Questi ebbe la terza notte un sogno e fu guarito. E dopo i Mori credevano sempre nei sette fratelli ebrei. Ci sono anche dei santi su cui se la pretendono e gli Ebrei e i Mori. Di Sidi Mhammed Sherif in Laraiche, per esempio, i Mori dicono che era un Moro, e gli Ebrei che era Ebreo, e tanto questi quanti quelli visitano la sua tomba. I Mori dicono che a loro non importa se gli Ebrei l'invocano e frequentano il suo *sijid* — pare che al santo stesso non importi — e credono che aiuti gli Ebrei se essi si rivolgono a lui.

Il culto dei santi offre nel Marocco, come negli altri paesi maomettani, un interesse speciale per i resti



della religione premaomettana che ivi si nascondono. Penso qui non tanto al fatto che gli Arabi antichi credevano certe persone capaci di fare miracoli, ma piuttosto all'antico culto della natura, del quale ancora si possono vedere le tracce nell'adorazione dei santi morti. Abbiamo veduto come sorgenti, alberi e sassi sacri sono fenomeni ordinari nella vicinanza delle tombe dei santi, specialmente in campagna. Secondo la credenza popolare il santo ha trasferito la sua santità su quegli oggetti; ma è probabilissimo che la cosa in molti casi sia diversa. Si può anche pensare che i boschetti intorno alle tombe dei santi debbano la loro esistenza continua alla paura superstiziosa che il popolo sente del santo, il quale è o si suppone essere sepolto lì. Ma come spiegare l'apparire costante di sorgenti presso le tombe dei santi?

I fatti che ho raccolti nel Marocco aumentano la verosimiglianza dell'opinione del professore Goldziher che il luogo — almeno in molti casi — sia stato sacro in origine, e che la fantasia popolare vi abbia poi trasmesso la tomba d'un santo. Una gran parte dei santi morti del Marocco sono persone più o meno mitiche, le cui tombe facilmente possono essere trasmesse da un posto ad un altro. Così può accadere che uno stesso santo sia sepolto in due luoghi, il che è considerato come un miracolo del santo e gli dà l'epiteto di Mula Kabrain, cioè « padrone di due tombe. » Santi simili sono, per esempio, Sidi 'Abd er-Rahman Ben 'Agiba che ha una tomba in Angora ed un'altra nella tribù Aǧmara. Della tendenza che ha la fantasia popolare di connettere il ricordo di persone sante a certi oggetti della natura, abbiamo un bel-

l'esempio in un sasso piatto e quadrilungo sulla spiaggia fuori di Tangeri, sotto il quale si dice esser sepolto uno dei figli di Noè e che al tempo stesso serve di *hamma* a Mulai 'Abd el-Ḳader, la cui tomba si trova a Bagdad.

C'è poi da notare che nel Marocco esistono alberi miracolosi i quali non crescono vicino alle tombe dei santi, e tombe di santi a cui è pericoloso accostarsi dopo l'imbrunire, essendo queste *miskunin*, cioè frequentate da *jinun*. Sappiamo che la credenza in *jinun*, per dare alla parola il plurale marocchino, è un resto del paganesimo arabo, e questa credenza è d'un'importanza grandissima nella vita dei Marocchini. Quasi tutte le sorgenti del Marocco sono *miskunin*, e ogni luogo che per il suo aspetto straordinario mette in movimento la fantasia, diventa facilmente un rifugio di *jinun*.

Pare che il santo in molti casi sia stato il successore del *jin* e il luogo rimane *tabu* anche dopo che il santo se n'è impadronito, se non che il santo forse ha dato a certi oggetti come alberi, sassi ecc. appartenenti al posto, una forza miracolosa che prima non sempre possedevano. Non sono però perfettamente sicuro di quest'ultima trasformazione. Oggidì esistono ancora molti luoghi sacri, a cui i Marocchini portano candele, incenso ed altri piccoli doni, ed i quali servono di rifugio ad un potente sultano di *jinun* che si lascia placare da preghiere e da offerte. Siffatti sultani di *jinun* sono numerosi, e posso nominare Sidi Ḥammu e suo figlio Sidi Ḥammuda, Sidi Maimun, Lalla Maimuna, Lalla Mira, Lalla Rḵeja, Sidi Musa, Sidi Bu-seḥba, Shum Harush e suo figlio es-Sultan el-Ḳhal, Sidi Boḵnadel, ecc.

Le opinioni sono però divise riguardo alla vera natura di questi enti mitici. Alcuni di loro sono non di rado tenuti per santi. Una tale confusione fra santi e *ġinun* è di grande interesse e aumenta la verosimiglianza dell'ipotesi della connessione fra di loro. Questa connessione è principalmente di qualità locale. Sia che si creda un santo o un *ġinn* colui che ha dato il carattere soprannaturale ad un oggetto, questo oggetto è sempre la cosa più importante. Così tanto nel culto dei santi quanto nella fede in *ġinun* si possono trovare le orme d'un antico culto della natura.

In avvenire, e prossimamente, spero di potere, mediante viaggi continuati insieme collo sceriffo 'Abd es-Salam, completare i miei studi sui resti della religione premaomettana del Marocco, come pure di scoprire qualche cosa riguardo alla religione ordinaria della razza berbera, finora quasi perfettamente sconosciuta.

EDWARD WESTERMARK.







# SULLA STRUTTURA DELLA LINGUA "EVÉ"

## IN BASE A DIRETTE OSSERVAZIONI



### A) NOZIONI GENERALI E STORICO-COMPARATIVE <sup>1</sup>

#### § 1. *Ragione del nostro studio. Bibliografia.*

Parecchi anni addietro, studiando l'organismo e il lessico delle lingue a nord-ovest e a ovest del Golfo di Guinea, vi riscontrammo delle affinità colle lingue bantu;<sup>2</sup> e i nostri risultati furono bene accolti anche da Georg von der Gabelentz.<sup>3</sup>

Naturale dunque che fossimo spinti a estendere le nostre indagini ad altre lingue di quella regione, e

<sup>1</sup> La lunghezza del lavoro e la necessità di aver pronto il presente volume per il Congresso di Amburgo, costrinse il Compilatore ad accoglierne la sola parte generale.

<sup>2</sup> G. De Gregorio, *Cenni di glottologia bantu*, Torino, Loescher, 1882.

<sup>3</sup> *Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse*, Leipzig. F. O. Weigel Nachfolger, 1891 p. 277: « *Dagegen hat A (Loggi G.) De Gregorio (Cenni di glottologia bantu, etc.) mit leichter Mühe in den Sprachen der nordwestlich und westlich von Golfe von Guinea wohnenden Völker unverkennbare Spuren einer bantuischen Verwandtschaft nachgewiesen.* »

principalmente all'Evé, tanto più che Lepsius, in una molto nota opera,<sup>1</sup> ascriveva l'Evé (Ife) tra le « Original or South African languages, » benchè in altra posteriore<sup>2</sup> venisse a risultati diversi. In quest'ultima sembra bene avere rigettato l'idea della connessione della lingua Evé colla famiglia bantu, considerandola come una delle *Mischernegersprachen*, e lasciando tra le bantu solo le sei lingue seguenti: Herero, Pongué, Fernando, Caffro, Ciccana, Suaheli.

Nella sua classica Grammatica comparativa, Guglielmo Bleck<sup>3</sup> non considera l'Evé. Ma quando, nel tracciare i limiti della famiglia bantu, nota che, dalla parte dell'interno, questo dominio giunge sino l'8° grado di latitudine settentrionale, ci lascia alquanto incerti sulla sua opinione e ci fa supporre che la esclusione non provenga da altro, che dalla impossibilità d'istituire paralleli con una lingua poco nota all'autore.

Vero è che Fr. Müller<sup>4</sup> riuniva dottamente l'Evé col Gā, l'Odschi e il Yoruba, tracciandone un disegno linguistico magistrale; e che queste lingue ormai vengono considerate come costituenti uno speciale gruppo,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Standart Alphabet*, London, 1863, p. 307.

<sup>2</sup> *Nubische Grammatik mit einl. über die Völker und Sprachen Afrikas*. Berlin, 1880 (Cfr. Pott, *Zur Litteratur der Sprachenkunde Afrikas* in *Intern. Zeitschr. f. allg. Sprachw.*, B. III, p. 249 segg.).

<sup>3</sup> W. Bleck. *A comparative Grammar of South-African Languages*, London, Trübner, 1862, p. 2. Lo citiamo con « Bleck ».

<sup>4</sup> *Grundriss der Sprachwissenschaft*, Wien, Hölder 1876-77, I pp. 126-134.

<sup>5</sup> V. per es. J. C. Christaller, *Die Volta-Sprachengruppe* in « Büttner's *Zeitschr. f. afrikan. Sprachen* ». Bd. I, pp. 161-188.



detto « gruppo del Volta, » che però rientra nella grande categoria « negro ». <sup>1</sup>

Tuttavia Fr. Müller non sembra avere escluso che possano rintracciarsi dei caratteri di bantuismo anche nell'Evé. E per parecchie altre lingue nord-occidentali è stata riconosciuta questa possibilità oltre che dal precitato von der Gabelentz, anche da J. Torrend, autore della più completa e recente Grammatica sud-africana.<sup>2</sup>

I limiti settentrionali del dominio bantu, additati da costui, non in tutti i punti corrispondono con quelli dati da Bleck. Dal lato di nord-ovest essi non si spingerebbero più a nord della foce del fiume Old Kalabar, cioè più a nord del 5° parallelo settentrionale. Pure, Torrend ammette<sup>3</sup> che parecchie lingue della costa di Guinea, del Basso Niger, di Sierra Leone e persino della Senegambia presentino qualche relazione colle lingue bantu; tanto che le designa col nome di *semi-bantu*. Fra queste, egli menziona l'Ibo, l'Avatime e il Wolof, senza però far figurare queste lingue, e l'Evé, nella classificazione provvisoria delle bantu, da lui stabilita. Infine egli afferma che la scienza filologica non ha ancora determinato quale sia la esatta relazione colle bantu di parecchie lingue di tribù negre, specialmente stabilite all'ovest.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Robert Needham Cust, *A Sketch of the modern languages of Africa*, London, Trübner, 1883, I, 203 segg.

<sup>2</sup> J. Torrend S. J. *A comparative Grammar of the South-African Bantu languages*, London, Kegan Trench, Trübner, 1891, p. xvii.

<sup>3</sup> Torrend, *op. cit.* NN. 245, 598, 830.

<sup>4</sup> Torrend, *op. cit.*, p. xvii: « There are some Bantu enclaves in the Soudan, on the Niger, and further to the west. Philological science has not yet determined what is the exact relation of the languages of the other black tribes in the north west to Bantu ».

Dopo ciò non ci reca nessuna meraviglia di trovare l'Evé escluso dalla famiglia bantu nelle recenti rassegne sulle lingue africane, come per es., in quella preziosa <sup>1</sup> presentata nell'XI congresso internazionale degli Orientalisti, in Parigi, da René Basset.

Ma, d'altro lato, la opportunità della nostra ricerca rimane dimostrata, e sarà riconosciuta da tutti. Il lavoro poi si propone anche di rivagliare qua e là, ove accada, i fatti riguardanti la grammatica e il lessico, che altri trae da fonti aliene. Che se lo stesso riuscisse a determinare di un modo sicuro qualche affinità tra l'Evé e Ola, famiglia sud-africana, la sua importanza diverrebbe poco discutibile, anche per questo rispetto.

Noi ci siamo esclusivamente fondati sopra materiali vivi che abbiamo potuto raccogliere direttamente dagli indigeni del Togo facienti parte di una carovana di un 60 persone, diretta da Albert Urbach, fermatasi a Palermo nel febbraio e marzo del 1899.

Il nostro indicatore principale è stato il capo di quegl' indigeni, un moro molto intelligente, che per fortuna conosce abbastanza d'inglese, perchè le nostre indagini sieno state possibili. Si chiama con nome indigeno, Hoffi Naju, con nome inglese J. C. Bruce <sup>2</sup> ed è nativo del Piccolo Popo (Little Popo, Klein Popo, Anexo).

Abbiamo poi controllato le sue indicazioni, sia con ripetergli le stesse domande dopo molti giorni, che

<sup>1</sup> *Rapport sur les langues africaines*, in « Actes du onzième Congrès international des orientalistes, Paris, 1897 (5<sup>me</sup>, 6<sup>me</sup> et 7<sup>me</sup> sections, p. 53 e sqq.).

<sup>2</sup> Lo citiamo con « Br. ».

gliele avevamo fatte, sia con interrogare altri indigeni della stessa regione del Togo.

Solo dopo che la carovana lasciava Palermo, curammo di procurarci le opere speciali sull'Evé, e cioè quelle di Schlegel,<sup>1</sup> Neurici,<sup>2</sup> Prietze.<sup>3</sup>

Il ritardo nel consultare queste opere non è stato dannoso, perchè il nostro lavoro si è così potuto compiere senza preconceppi di sorta.

Il libro di Schl. merita ogni considerazione, perchè il primo sul soggetto, e perchè fondato sopra materiali raccolti in Africa, per una missione evangelica, nella Corte degli Schiavi, senza aiuto di nessuna opera a stampa sul soggetto, e senza il veicolo intellettuale di una lingua europea conosciuta dagl'indigeni. La prefazione è datata da Keta, luogo marittimo a est della foce dell'Amu (Volta), il 25 agosto, 1856; ma l'opera fu compilata circa due anni prima di quest'epoca. Schl. stesso modestamente avverte, che « das Büchlein will und kann keine grammatik sein », sebbene la parte dedicata alla grammatica vi sia considerevole (pp. 1-21). Vi si trova una interessante raccolta di proverbi (pagine 121-148) e di favole popolari (pp. 148-160), e un

<sup>1</sup> J. B. Schlegel, *Schlüssel zur Ewe Sprache.... mit Wordersamm. nebst sprichw. u. fabeln der Eingebornen* (Stuttgart, 1857, in comm. Bremen bei W. Valelt & Co). Lo citiamo con « Schl. ».

<sup>2</sup> Ernst Henrici Dr. Phil., *Lehrbuch der Ephe-Sprache (ewe) Anlo-, Anecho- und Dahome- Mundart mit Glossar und einer Karte der Sklavenküste*, Stuttgart & Berlin, W. Spemann, 1891. Forma il VI vol. dei libri scolastici del Seminario dei Missionari evangelici. Lo citiamo con « Henr. ».

<sup>3</sup> Rudolf Prietze, *Beiträge zur Erforschung von Sprache und Volksgeist in der Togo Kolonie* (Separat- Abdruck aus « Zeitschr. f. afrik. u. oceanische Sprachen, III Jahrg., H. I, 47-64. Lo citiamo con « Pr. ».



glossario del dialetto Anlo, che coll'indice delle voci tedesche costituisce la parte principale (pp. 161-328).

Anche più comoda e pratica per le scuole missionarie riesce l'opera di Henr. a causa della sua data più recente, del metodo più semplice e sicuro, della esattezza e nitidezza dell'edizione, e infine anche a causa del corredo, che ha, di una minuta carta geografica. Essa mira, come dichiara l'autore medesimo (p. IX) all'esercizio della lingua. Mentre l' « Abriss der Grammatik » occupa ben poche pagine (99) l' « Uebungsbuch » (pagine 41-175), che ha annessa una abbondante raccolta di frasi e proposizioni, che facilmente occorrono nel discorso parlato, (pp. 177-268) assorbe il grosso del volume. L'indole stessa del libro esclude dunque le indagini comparative, quali quelle, che noi ci proponevamo. Ed è poi ben naturale, che certi fatti possano essere sfuggiti ad Henr., o possano essere stati apprezzati diversamente di come a noi è accaduto di fare. Degno di nota è anche ciò che il fonte precipuo a cui attinge Henr. sia appunto lo stesso « Häuptlich, Nayo, genannt J. C. Bruce » (Henr. XIX) che pure a noi ha servito come tale.

Neppure la memoria di Bl., mira ad illustrare l'Evé dal lato glottologico, bensì da quello del folklore. Contiene infatti degli squarci mitologici, delle parabole e ben 117 proverbi, accompagnati dalla traduzione letterale e libera. Anche questa memoria, che abbiamo potuto avere dalla cortesia dell'autore, dopo che il nostro lavoro era quasi ultimato, si fonda sulla lingua del capo della carovana del Togo, che pure costituisce la nostra fonte precipua.

Il ricco materiale sintattico, che offrono Henrici

e Prietze, ci obbligherà a ridurre la nostra piccola raccolta di frasi e proposizioni, sebbene non c'impedirà di offrire, un giorno, ai lettori alcuni esempi di costruzioni, atte a far rilevare più particolarmente se esista in esse la concordanza rispetto ai prefissi, che è uno dei caratteri della famiglia bantu. E giovi poi avvertire, che il materiale sul quale soltanto abbiamo fondato le indagini, proviene da nostre raccolte, eseguite direttamente nella lingua parlata.

Lo schizzo glottologico di Fr. Müller, necessariamente, può solo utilizzare il lavoro di Schl., che per esatto che sia, presenta in qualche punto delle incertezze, che forse provengono da ciò che egli si fonda sul dialetto di Hefa, e noi sull'Anecho. Così noi non riscontriamo nessun suono simile a š nè a ž, che invece figurano nel detto schizzo, e che forse saranno stati introdotti per confusione con ċ, ĵ. Per es. « nove » si dice in Evé oltre che *nyide* anche *assideké*, non però mai *ašieke*; « mano » si dice *assi* non mai *aši*. Parimenti il segno *w* tradisce una piccola inesattezza. Esso rappresenta un suono molto più raro di quanto parrebbe dagli esempi, che qua e là son citati dal Müller.

Ad es. la voce *w'e*, che funge da particella di genetivo, e che vale 'suo' 'di lui', viene profferita colla iniziale sorda dai nativi, che noi abbiamo consultato, cioè con *f* labio-labiale, ossia *f'*. Tale è pure il suono che è in *a-f'e* 'casa', non *a-w'e*; tale è in *a-f'e-to* 'proprietario, landlord', non *a-w'e-to*; tale anche in *a-f'u-nu* 'spiaggia', non *a-w'u-nu*.

Riguardo alle forme grammaticali non ci risulta, per es., che l'Evé non distingua nei nomi se non raramente il plurale dal singolare, poichè troviamo co-

munissima la formazione mediante il suffisso *o*. Qualche altra diversità nei risultati non viene, certamente, ad infirmare l'ottimo schizzo linguistico di Müller, che del resto è fondato sui dati di Schlegel. Ma noi, come è naturale, ci siamo attenuti alle osservazioni direttamente istituite sulla lingua attuale degli indigeni del Togo.

Quanto alle pubblicazioni, d'indole semplicemente filologica, sull'Evé e i suoi dialetti, e alle pubblicazioni o opere manoscritte in Evé (favole, libri di lettura, dizionari, traduzioni della Bibbia), dobbiamo rimandare ai cenni datine da Basset<sup>1</sup> nella memoria precitata da Henr.<sup>2</sup> e principalmente da Christaller.<sup>3</sup>

## § 2. Considerazioni sul nome della lingua.

La scelta del nome da dare alla lingua, di cui ci occupiamo, non è facile, e dipende dal criterio che si adotta per denominare le lingue orientali.

Dato anche che tutti gli autori si accordassero nell'uso di unico alfabeto fonologico (il che tuttavia resta un *desideratum* della scienza), resterebbe a vedere se i dialetti della nostra lingua impieghino proprio lo stesso vocabolo per designar questa; e, nel caso negativo, resterebbe a fare la scelta tra le varie forme. Ma ogni lingua europea traduce le denominazioni

<sup>1</sup> Op. cit. pp. 55, 56.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 6, 7.

<sup>3</sup> *Die Sprachen des Togogebiets, in Zeitschr. f. afr. u. ocean. Sprachen*, I Jahrg., H. I, p. 7, 8.



delle lingue non letterarie colla propria grafia, e quando si tratti di suoni speciali, coi segni che possano rappresentarli quasi approssimativamente.

Tale questione, per quanto paia di poco conto, non si può punto tralasciare, perchè, seppure qualche italiano ha prima di noi menzionato questa lingua, nessuno ne ha parlato di proposito.

J. B. Schlegel stabilisce la denominazione *ew'e*, procurando rappresentare coll'alfabeto di Lepsius la stessa denominazione indigena. Lepsius e Fr. Müller adottano tale forma, ma Cust<sup>1</sup> volendola tradurre in inglese, oscilla tra *ewé*, *ewhé* e *azighé*. Così altri autori, inglesi e tedeschi, trascurando lo spirito aspro sul *w* impiegano semplicemente la formula *ewe*, che riesce consona ai loro alfabeti nazionali, sebbene il *w* abbia nell'alfabeto inglese valore diverso che nel tedesco. Appunto per ciò gli autori francesi sono costretti ad ammettere una duplice forma, *éoué* ed *évé*, di cui l'una si accosta alla pronunzia inglese, e l'altra alla tedesca; fatta astrazione dalla forma *égbé*, che resta poco giustificata. Conformemente, noi italiani potremo scegliere tra *evé* ed *eué*, e anzi stabilire *evé*.

Ma è necessario dichiarare, che *evé*, pronunziato come fanno i più degl'Italiani, non riproduce esattamente la denominazione indigena. Ed è pur necessario far noto, che, nei moderni libri tedeschi, specie in quelli destinati alle Missioni, si è adottata una grafia che riproduce questa denominazione. Pur troppo però per questa via s'incontra lo scoglio della varietà degli alfabeti scientifici e dei varî criterî di trascrizione. Così

<sup>1</sup> Op. cit., p. 203.

avviene che Schl. adoperi *ew'e*, mentre Henr. adopera *ephe* ed *ep'e*, Pr. *ew'e*, Christaller *ephe*.

Noi abbiamo fatto ripetere al nostro indicatore Br. molte volte in diversi giorni il nome della sua lingua; e ci è riuscito di constatare, ciò che del resto anche Schl. notava, che per il fenomeno mediano si tratta di una continua esclusivamente labiale, in cui nè i denti, nè la lingua hanno punto gioco. Circa la vibrazione delle corde vocali, un sol giorno il nostro indicatore non la produsse; e fu però quando, da noi richiesto, si sforzava a mostrarci la disposizione degli organi della bocca, nell'atto di produrre il suono. Tutte le altre volte però profferì il suono sonoro. Così a noi è venuto il sospetto, che ciò che Schl. afferma circa questo punto, cioè che si tratti di un « reine Hauch schweigend », <sup>1</sup> sia poco esatto. Ma anche Henr. qualifica *p'* come una *tenuis-aspirata*, e Christaller <sup>2</sup> espressamente afferma, che il fonemeno « ist nicht stimmhaft ».

Si tratterà dunque di varietà dialettali. Ma noi abbiamo l'obbligo di far noti i nostri risultati, siano, o no, concordi con quelli degli altri autori. Ora noi abbiamo trovato che i nativi del Klein Popo fanno differenza tra *ewé* (pron. it. *eué* con *u* semivocale), 'sole', *ew'e* nome della loro lingua, ed *evé* (*v* labio-dentale), 'due'; ma che questa differenza non dipende da ciò, che in *ew'e* si abbia un suono sordo. Certo è poi, che col sistema di Lepsius, che stabilisce per ogni singolo suono unico segno, non può convenire la grafia *ephe*, pur patrocinata da Christaller (senza poi dire di *eohe*), mentre

<sup>1</sup> Op. cit., p. 4, 5.

<sup>2</sup> *Die Sprachen des Togog.*, p. 5, n. 2.

si tratta di unico suono, e anzi diciamo, di un mero soffio, <sup>1</sup> che noi però abbiamo udito sonorizzato, nella denominazione della lingua.

Il segno *p'* adottato da Henr. nel corso dell'opera, da questo punto di vista pare più conveniente, ed ha il vantaggio di essere anche adottato, per quanto rilevasi dai titoli datine da Henr., nei libri di traduzione della Bibbia ad uso dei Missionari di Brema. Ha però l'inconveniente di basarsi sopra la lettera *p*, destinata a rappresentare una esplosiva; mentre tutti ci accordiamo nello stabilire, che si tratta, nel caso nostro, di una fricativa.

Se esistesse un alfabeto scientifico di uso universale, sarebbe il caso di appigliarvisi. Ma pur troppo tutti gli alfabeti scientifici servono per un dato ramo di studi glottologici, o per date famiglie linguistiche. Secondo quello di Techmer, i segni per le fricative e sorda e sonora, di questa serie labio-labiale, sarebbero *f* e *v*.

Tali segni però non esistono in nessun alfabeto letterario, dato pure che i suoni da essi rappresentati possano sporadicamente esistere nelle lingue nostre.

Inoltre osserviamo, che per i nomi di tutte le lingue senza proprio alfabeto e senza letteratura, specie per quelli delle lingue africane, vige tuttora una deplorevole miscela.

Accanto ai nomi indigeni, ciascuno dei popoli europei, dominatori o colonizzatori, ha creato dei nomi

<sup>1</sup> Henr. p. 15 afferma solo che il suo segno speciale, cioè *p* collo spirito aspro sovrapposto, possa rappresentare « also der Pustelant schlechtin ».



speciali, in conformità all' indole della propria lingua, e in dipendenza di circostanze di varia natura. Così la lingua parlata nel *Yoruba* o *Yariba* si chiama appunto con questi due nomi, mentre il nome indigeno è *Oku*; la lingua detta *Tshi* o *Odschi* in Europa, viene appellata *Cui* (it. *Ciui*, ingl. *Chwee*) dai nativi; l'*Akra* viene appellata *Ga*.

Invalso ormai questo dritto, per quanto abusivo sembri, noi italiani possiamo bene adottare la denominazione di *evé*,<sup>1</sup> la quale, se a chi crede al suono sordo della fricativa può sembrare da posporci ad *efé*, ha sempre il vantaggio di rappresentare a capello il fr. *évê* e il ted. *ewe*, e di accostarsi grandemente, specie poi per la grafia, all' ingl. *ewe*.

### § 3. Regione dell' *Evé*. *Lingue del Togo*.

Secondo Schl., a cui fa capo anche Cust, l'*Evé* occupa una non grande regione della Guinea Setten-trionale, limitata a sud dall'Atlantico, a ovest dal fiume Volta (Amu), ad est dal territorio del Yoruba (o *Yariba*), a nord da confini non bene determinati.

Henr., che ha annesso alla sua opera una dettagliata mappa, indica confini più precisi. Secondo lui, l'*Evé* si stende dalla foce dell'Amu sino a Kpandu in-

<sup>1</sup> In altra opera (De Gregorio, *Glottologia*, Milano, Hoepli, 1886, p. 248) avevamo adottato la forma *eué*. Ma ora ci decidiamo per *evé*, oltre che per le ragioni addotte qui nel testo, anche per la preferenza, che a tale forma cominciano a dare i nostri geografi. (Cfr. p. es. Gott. Garollo, *Uno sguardo alla terra*, Milano, Vallardi, vol. II, p. 511).

clusivamente; di lì, segue verso nord-est la catena dei monti Agome e Akposo sino a incontrare l'8° parallelo, spingendosi verso est, in modo da comprendere il Dahome; a oriente s'incontra col Yoruba.

L'Evé è la principale delle lingue parlate nella regione del Togo<sup>1</sup> (da *to*, fiume, e *go*, spiaggia), la quale da parecchi anni è sotto il protettorato della Germania.

Ivi esistono delle lingue sorelle dell'Evé e delle lingue, che presentano, a quanto pare, una certa indipendenza. Le relazioni tra queste lingue meritano ulteriori studi, perchè noi troviamo, ad es., l'Avatime messo prima da Henr. nel Gruppo del Volta, e poi ascritto tra' cosiddetti isolotti linguistici (Henr., p. 2) della regione dell'Evé, come è messo pure da Christaller. Sulla lingua Adele, che è la più settentrionale, Christaller ha scritto una memoria speciale.<sup>2</sup>

Notiamo di passaggio poche consonanze da noi avvertite in alcuni nomi numerali.

	EVÉ	ADELE
4	<i>e-ne</i>	<i>ena</i>
5	<i>a-to</i>	<i>tō</i>
8	<i>e-ñi</i>	<i>nye</i>
9	<i>ñi-de</i>	<i>nyeki</i>

Quest'ultima forma presenta nel secondo elemento una consonanza di ordine ideologico. L'Evé *ñi-de* è letteralmente otto (*e-ñi*) uno (*e-dde*); parimente l'Adele *nyeki* è: otto (*nye*) uno (*eki*).

<sup>1</sup> Christaller, *Die Sprachen des Togog.* in *Zeitschr.* cit. p. 5 segg.

<sup>2</sup> *Die Adelesprache im Togogebiet* in *Zeitschr.* cit. I, pp. 16-33. Nella carta di Henr. si trova segnato invece *Adeli*, ma a p. 2 *Adele*.

§ 4. *Parentela col Ga (Akra) e col Ciuí (Tshi, Odschi);  
relazioni coll'Acú (Yoruba).*

Sebbene Fr. Müller abbia stabilito un gruppo delle lingue sopra nominate e dell'Evé, pure crediamo opportuno avvertire, che le diversità lessicali tra queste lingue sono notevolissime,<sup>1</sup> e che l'Acú si mostra il più lontano parente dell'Evé. Le nostre indagini su questo punto ci conducono alle stesse conclusioni di Henr., che al gruppo linguistico, detto della Guinea Settentrionale, ascrive 3 sottogruppi:

1. quello della Senegambia occid. (*Wolof, Mandingo, etc.*).
2. quello del Volta (*Tshi, Ga, Ephe, etc.*)
3. quello del Niger (*Yoruba, Ibo, etc.*)

Nel 2° sottogruppo la lingua più importante per la scienza, a causa della sua fedeltà al tipo originario, è certo l'Evé, come bene osserva anche il Müller; nulla importando che lo Ciuí coi varî suoi dialetti (Asanto, ec.) sia parlato da circa 4 milioni di uomini.

Rispetto al lessico ciò che a noi ha recato molta meraviglia è il contrasto tra l'affinità, che rasenta la identità, in certe parole, e l'assoluto distacco in altre. Per ispiegare la prima, si potrebbero supporre delle vere infiltrazioni; ma non vi è dubbio che l'Evé, lo Ciuí e il Ga sieno lingue affini.

<sup>1</sup> Cfr. per es. J. G. Christaller, *A. Dictionary english Tshi-Akru*, Basel, 1874.



Per l'Acú (Yoruba) le indagini da noi fatte in base alla lingua parlata dall'indigeno Thomas, nativo di Lagos, ci sono riuscite negative; e anche poco soddisfacente ci è riuscito il confronto tra' nomi numerali, sebbene anche il Müller lo istituisca. Solo i numeri 3 e 10 presentano forme affini.

	Acú	EvÉ	Ciui	GA
1	<i>ewi</i>	<i>e-ddé</i>	<i>e kó</i>	<i>eko</i>
2	<i>éji</i>	<i>e-vé</i>	<i>e nú</i>	<i>enu</i>
3	<i>eta</i>	<i>e-to</i>	<i>e sà</i>	<i>ete</i>
4	<i>exri</i>	<i>e-ne</i>	<i>a nán</i>	<i>edfe</i>
5	<i>anu</i>	<i>a-to</i>	<i>anúm</i>	<i>enumo</i>
6	<i>efa</i>	<i>a-de</i>	<i>asia</i>	<i>ekpa</i>
7	<i>éje</i>	<i>da-dré</i>	<i>asón</i>	<i>kpa wo</i>
8	<i>éjo</i>	<i>e-ñi</i>	<i>atyó</i>	<i>kpanyo</i>
9	<i>esso</i>	<i>ñi-dé</i>	<i>akrón</i>	<i>nehñ</i>
10	<i>éua</i>	<i>e-uó</i>	<i>edu</i>	<i>nyorima</i>

Dei giorni della settimana (secondo il nostro indicatore ci avverte), mancano le denominazioni nel Yoruba, che adotta l'uso maomettano.

Invece, per queste è mirabile la corrispondenza tra lo Ciui e l'Evé, mentre il Ga in genere sembra avvicinarsi all'Evé più dello Ciui. Ecco alcuni pochi esempi, tratti dai nostri spogli.

	EVÉ	GA	CIUI
Domenica	<i>krasi-da</i>	<i>hogba</i>	<i>krasida</i>
Lunedì	<i><sup>v</sup>jo-da</i>	<i>dšu</i>	<i>dwoda</i>
Martedì	<i>bla-da</i>	<i>dšufō</i>	<i>bēnāda</i>
Mercoledì	<i>iku-da</i>	<i>šo</i>	<i>wukuda</i>
Giovedì	<i>yawa-da</i>	<i>sō</i>	<i>yawda</i>
Venerdì	<i>fi-da</i>	<i>sohá</i>	<i>efida</i>
Sabato	<i>me mle-da</i>	<i>ho</i>	<i>memenēda</i>
cipolla	<i>sa-bu-le</i>	<i>sabola</i>	<i>sopradā</i>
sacco	<i>ko-to-ku</i>	<i>kotoka</i>	<i>kotoku</i>
sole	<i>e-we</i>	<i>hālū</i>	<i><sup>v</sup>owia</i>
Dio	<i>Mau</i>	<i>Mawa</i>	<i>Onyame</i>
oro	<i>si-ká</i>	<i>šika</i>	<i>sika</i>
battaglia	<i>a-hua</i>	<i>ta</i>	<i>okō</i>
tavola	<i>e-kplo</i>	<i>okplō</i>	<i>opon</i>
frumento	<i>e-bli</i>	<i>able</i>	<i>aburou</i>
leone	<i><sup>v</sup>ja-nta</i>	<i>dšata</i>	<i>gyata</i>
anello	<i>ple-ggo</i>	<i>bleko</i>	<i>preko</i>
sega	<i>sa-ka</i>	<i>sao</i>	<i>sā</i>

### § 5. *Dialetti dell' Efé.*

Schl. (pp. v-vii) distingueva cinque dialetti: il Mazi (*Mahee* delle carte) a nord est, il Dahume, il Weta (*Whydah*) nella costa orientale, l'Anfue ad ovest, l'Anlo nella costa occidentale. Tale distinzione è seguita da Cust,<sup>1</sup> che aggiunge qualche dettaglio sulla denominazione degli stessi. Oppurtunamente però Henr. riduce a tre il numero dei dialetti:

1. l'occidentale, che comprende l'Anlo,<sup>2</sup> nella laguna di Keta, e l'Anfuä.

2. il mediterraneo, suddiviso in *a)* dialetto montanino a nord-ovest, *b)* ephé nel centro, *c)* anecho a sud-est.

3. l'orientale distinto in *a)* Mechi, *b)* Dahome, *c)* Pheda-Pla (*Whydat-Grand Popo*).

Il nostro indicatore, Br., ci avverte che ogni centro di abitazione presenta delle piccole particolarità di pronunzia, come del resto è naturalissimo, specie in Africa. Fra tutti i dialetti, l'Anlo gode ormai una certa riputazione di maggiore purezza e nobiltà, sebbene, per quanto ci risulta, esso non presenta poi delle grandi differenze coll'Anecho,<sup>3</sup> la varietà da noi principal-

<sup>1</sup> Op. cit. pp. 203-205.

<sup>2</sup> Siccome la pronunzia indigena di questo nome reca una nasale gutturale, la forma italiana *anglo* la rappresenterebbe meglio. Ma questa verrebbe a confondersi con *anglo* 'inglese'; ed è perciò preferibile *anlo*, che è anche di uso più comune presso gli autori tedeschi.

<sup>3</sup> Adottiamo questa forma per la denominazione del dialetto del Klein Popo, perchè Henr. l'adotta, e perchè è comoda anche per la

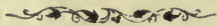


mente studiata. Soltanto, in Anlo sono molte pubblicazioni a stampa, ad uso della società dei Missionari tedeschi. Ma l'opera di costoro si è anche esercitata sulla lingua del Dahome,<sup>1</sup> detta anche Fò, o Fogbe.

stampa italiana, sebbene solo il *ch* tedesco abbia un valore presso che uguale alla fricativa sorda gutturale, che è nell'ultima sillaba di questa voce. Del resto, sulle particolarità dell'Anecho cfr. Henr. 91-92.

<sup>1</sup> V. per es. il *Dictionnaire abrégé Français Dahoméen* (Paris, 1879) del missionario francese Courdioux.

M. GIACOMO DE GREGORIO.



197

# INDEX

## SECTION SÉMITIQUE

Voci di origine araba nella lingua delle Baleari. (Arciduca Luigi Salvatore d' Austria) . . . . .	1
Gli antecedenti della Cabbala nella Bibbia e nella letteratura talmudica. (David Castelli) . . . . .	57
La cronaca di Galāwdēwos o Clandio re di Abissinia (1540-1559). (Ignazio Guidi). . . . .	111
Eine Tyrische Weltgeschichte des siebenten yahrhunderts. (Dr. A. Baumstark). . . . .	117
Note on the Evangeliarum Hierosolymitanum Vaticanum and the origin of the Palestinian Syriac literature. (F. C. Burkitt). . . . .	119
The name of Samuel and the stem Sha'al. (Prof. Morris Jastrow J. Ph. D.). . . . .	127
Des premières origines du peuple d'Israël. (Dr. Edouard Montet). . . . .	129

## SECTION DU MONDE MUSULMAN

Poche parole sul movimento religioso del giorno tra i Musulmani del nord dell' India. (T. W. Arnold) . . . . .	135
De l'activité littéraire chez les Arabes. (Emir Chékib Arslan). . . . .	143
Sul culto dei santi nel Marocco. (Edward Westermarck) . . . . .	151

## SECTION LANGUES DE L'AFRIQUE.

Sulla struttura della lingua « Efé » in base a dirette osservazioni. (M. Giacomo De Gregorio). . . . .	179
--	-----











A. G. Ellis  
26.8.03.

ACTES  
DU  
DOUZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL  
DES ORIENTALISTES

---

ROME 1899





ACTES

DU

DOUZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL  
DES ORIENTALISTES

---

ROME 1899

---

TOME TROISIÈME  
(DEUXIÈME PARTIE)

---

SECTIONS : MYTHOLOGIE ET RELIGIONS, LINGUISTIQUE  
GRÈCE ET ORIENTE



FLORENCE

SOCIÉTÉ TYPOGRAPHIQUE FLORENTINE  
RUE SAN GALLO, 33

---

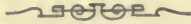
· MDCCCXCII





## 'ALĪ IBN HAMZA

### AND HIS CRITICISMS ON FAMOUS ARABIC PHILOLOGISTS.



The *Collection of Arabic MSS.* in the British Museum London, though one of the youngest, holds a conspicuous place among European libraries of Arabic literature and has some distinctive features of its own. During the last thirty years many works of great importance have been added, and now its main value and importance lies in two distinct directions. Besides its brilliant set of *historical* and *geographical MSS.*,<sup>1</sup> there is an abundance of rich and rare MSS. that have reference to *Arabic Philology* in general and to its different branches, Grammar, Lexicography, Rhetoric and allied subjects, in particular.<sup>2</sup> In this respect the Collection, of

<sup>1</sup> Compare Rieu, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium* qui in Museo Britannico asservantur (afterwards quoted as Rieu, *Catal.*) pp. 181 seq.; 416 seq.; 440 seq.; 544 seq.; 603 seq.; 679 seq.; 729 and Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (afterwards quoted as: Rieu, *Suppl.*), pp. 266 seq.; 440 seq.; 466 seq.

<sup>2</sup> See Rieu, *Catal.* pp. 227 seq.; 467 seq.; 639 seq.; 692; 754 seq.; and Rieu, *Suppl.*, pp. 565-629.

which Dr. Rieu has given a full and graphic description, has gained fresh strength by the addition of the very valuable and interesting collections of two of the greatest Arabic scholars of the nineteenth century, which have been incorporated in the original Library, viz. the libraries of Alfred Freiherr von Kremer<sup>1</sup> in 1886 and Ed. William Lane in 1891 and 1893.<sup>2</sup>

In the series of important MSS. which formerly belonged to Freiherr von Kremer, though all branches of Arabic literature are represented,<sup>3</sup> yet the MSS. that bear upon philological questions are particularly noteworthy. There are two that have attracted my special attention, viz. the *Kitāb al-taṣḥīf* by al-ʿAskarī and the *Kitāb al tanbīhāt ʿala aghālī al-ruwāt* by ʿAlī Ibn Ḥamza. Both belong to the *taṣḥīfāt-literature*, which is as a whole very poorly represented in the different libraries, both in Europe and in the East.

The first, properly called *كتاب التصحيف*, represents a treatise on errors committed by the learned in the spelling and pronunciation of rare words and proper names by Abū Aḥmad al-Ḥasan Ibn ʿAbdallāh Ibn Saʿīd, called *al-ʿAskarī*,<sup>4</sup> an eminent philologist of the

<sup>1</sup> See Rieu, Suppl. Or. 3004-3201. See also Preface, p. II.

<sup>2</sup> Comp. Rieu, Suppl. Or. 4154-4219 and 4618-4657. See also Preface, p. VII.

<sup>3</sup> It is also very rich in MSS. relating to the origin and early period of Islamism, see Rieu, Suppl. Preface, p. II.

<sup>4</sup> The main references are given by Rieu, Suppl. no. 842 (Or. 3084) p. 573, viz. Hāji Khalīfa vol. II, p. 302; Ibn Khallikān no. 156 = de Slane's translation, vol. I, p. 382; Taʾriḫ Al-Islām Or. 48; fol. 177; Ansāb al-Samʿāni, fol. 390 b; al-Suyūṭī, Bughyat alwuʾāt fol. 415 b; Flügel, Grammatische Schulen der Araber, p. 254; Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur, vol. I, pag. 126.

fourth century of the Hijra (he was born A. H. 293 and died A. H. 382), a pupil of Abū Bekr Muḥammad Ibn al-Ḥasan Ibn Duraid.<sup>1</sup> The substance of his work has been given by Dr. Rieu in his scholarly and concise manner.

He says:<sup>2</sup> The author starts by giving some curious instances of the trouble the ancients took in ascertaining the correct form of doubtful names; the author also states that he has compiled a comprehensive work on Taṣḥīf and has been requested by learned men in Isfahan and Rai to extract from it, in two separate works, what concerned the students of Tradition and what was required by men of letters. The

<sup>1</sup> The references for this excellent philologist and poet are very numerous. The most important of them are: Hāji Khalifa, vol. VI, p. 322; Fihrist p. 41; Anbārī *Ṭabakāt al-udabā* p. ۳۳۳ seq.; Ibn Khallikān, no. 648 = de Slane's translation, vol. III, p. 37; *Khizānat al-adab*, vol. I, p. ۴۹; Abulfeda, *Annales Muslemici*, vol. II, p. 376 and note p. 307; Mas'ūdī, *Murūj al-dahab* vol. VIII, p. ۳۰۴; Abū'l-Maḥasin, vol. I, p. ۷۳۳; Al-Zubaidī, *Ṭabakāt al-nuḥāt* (MS. Brit. Mus.) fol. 19 b; Hamaker, *Specimen*, p. 33 seq. and 241; Eichhorn, *Repertorium*, vol. VI, p. 261 seq.; De Rossi, *Dizionario Storico*, p. 64; Jourdain, *Biographie Universelle*, vol. XXI, p. 149; Casiri, *Bibl. Arabico-Hispana Escorialensis*, vol. I, p. 139; Pertsch, *d. arab. Hdschr. in Gotha*, vol. I, p. 365; Rieu, *Catal.*, p. 258; de Sacy, *Anthologie grammaticale*, pp. 131 and 136; Wüstenfeld, *Genealogische Tabellen*, p. 313 and Schafūten, p. 192; v. Hammer-Purgstall, *Arabische Literaturgeschichte*, vol. II, p. 385, no. 2504; Flügel, *Grammatische Schulen*, p. 101; Brockelmann, *Gesch. der Arabischen Literatur*, vol. I, p. 111. Compare also Boisen in the preface to his edition of Ibn Duraid's *Makṣūra*, p. 25 and Brönnle, *Contributions towards Arabic Philology*, Part II, p. 20, where most of these references are given.

<sup>2</sup> Comp. Rieu, *Suppl.* no. 842, p. 573.



latter is the Kitāb al-taṣḥīf. The work, which is divided in Bābs, a table of which is given in the preface, cannot claim in all its different parts the same interest. I have therefore decided, as far as this work is concerned, to publish only the more interesting portions, namely

fol. 29<sub>b</sub>-57<sub>b</sub>: The doubts of the Baṣrīs.

باب ما روي من أوهام البصريين

fol. 58<sub>a</sub>-87<sub>a</sub>: The doubts of the Kūfis and their corrections.

باب ما وهم فيه علماء الكوفيين وروي من تصحيقاتهم وتغييراتهم

fol. 95<sub>a</sub>-158<sub>a</sub>: Difficult passages of the ancient poets and their corrections.

باب ما يشكل من ألفاظ الشعر فيقع فيها التصحيف والتغيير

fol. 159<sub>b</sub>-169<sub>b</sub>: Difficult passages of the Ḥamāsa and their corrections.

باب ما يشكل ويصحف من كتاب الحماسة

The main interest of the work concentrates itself in the extensive section fol. 95<sub>a</sub>-159<sub>a</sub>, in which the author treats separately, and at considerable length, of the poems of Imru'kays, Al-Nābighah, Zuhair, Tarafah and other ancient poets and these together furnish ample material for the criticism of the context of their respective Diwāns.

Equally great value attaches to the second *Taṣḥīf-work*, to which I have already alluded and which I propose to publish in full with a running Commentary,

viz. the *كتاب التنبيهات على أغالط الرواة* 'critical observations on the mistakes of philologists', by 'Alī Ibn Ḥamza al-Baṣrī. This author, with his full name Abū'l-Kasim (or, as he is called by al-Suyūṭī, Abū Nu'aim Ḥamzah Ibn 'Alī al-Baṣrī, was, like al-'Askarī, an eminent philologist of the fourth century of the Hijrah (he died A. H. 375) and belonged to the famous circle that gathered round Saif Al-Daulah. He was a great friend of the renowned poet al-Mutanabbī, whom he received in his house, when he repaired to Baghdad. On the famous Diwān of al-Mutanabbī he wrote glosses, which however have not been preserved.<sup>1</sup> The main work of 'Alī Ibn Ḥamza, the *Kitāb al-tanbīhāt*, also called *ردود* refutations, the single parts of which are separately mentioned by Ḥāji Khalīfa,<sup>2</sup> is a rich storehouse of information, more particularly as regards Arabic Philology, and its various branches are touched upon in the course of diffuse criticisms. This work is also valuable for its abundant quotations of ancient Arabic poetry, a good deal of which is not found quoted in other works of similar character. The author starts by relating various anecdotes in connection with philologists with whom it was a constant practice mutually to point out and correct each other's mistakes and then he proceeds to criticize the following eight works.

<sup>1</sup> Ta'rīkh al-Islām, MS. of the Brit. Mus. Or. 48, fol. 144 b; Buḡhyat al-Wu'āt, fol. 172; Rieu, Arabic Catalogue, pp. 486 b; 781 b and Rieu, Supplement, p. 572.

<sup>2</sup> Comp. Ḥāji Khal. I, 328; IV, 333, 446; V, 155, 162; VI, 358 and Rieu, Supplement, p. 572.

1. fol. 5<sub>b</sub>: The *Nawādir* of Abū-Ziyād al-Kilābī al-A'rābī.<sup>1</sup>

2. The *Nawādir* of Abū 'Amr Ishāq Ibn Mirār al-Shaibānī, who died A. H. 210.<sup>2</sup>

3. The *Kitāb al-nabāt* by Aḥmad Ibn Da'ūd al-Dīnawārī, who died A. H. 282.<sup>3</sup>

These three works afore mentioned are non-extant or at least have not been found yet, which of course greatly adds to the value of 'Alī Ibn Hamza's work, insomuch as it gives in the criticisms fragments of the lost works. Of the following five works two have been made accessible by good editions, whilst three are extant in good MSS.

4. The *Kāmil* of al-Mubarrad, who died A. H. 285.<sup>4</sup> William Wright made an excellent edition of this

<sup>1</sup> See on him Fihrist p. ۴۴ and notes p. 30; Flügel, Grammatische Schulen d. Araber, p. 46.

<sup>2</sup> See on 'Amr Abū al-Shaibānī: Fihrist p. ۶۹ and notes pp. 28; 37 (there are different records about the date of his death, viz. 213, 210, 206 and 205); Anbārī, *Ṭabaḳāt al-udabā* pp. ۱۲۰—۱۲۹; Ibn Kuteiba p. ۷۷.; Ibn Khallikān no. 85 = de Slane's translation, vol. I, p. 182; Abū'l-Maḥāsīn (Ed. Yuynboll and Matthes), vol. I, p. ۶۰۹; Abulfeda, *Annales musulmici* (ed. Reiske), vol. II, p. ۱۴۰; v. Hammer-Purgstall, *Arab. Lit.*, vol. III, p. 317; Brockelmann, *Arab. Lit.*, vol. V, p. 116; Flügel, *Grammatische Schulen*, pp. 139-142.

<sup>3</sup> Comp. Fihrist, p. ۷۸ and notes p. 40; Abulfeda, *Annales musulmici*, vol. II, p. ۲۷۶ and notes p. 243; Ibn Kuṭlūbugha (ed. by Flügel in *Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes*, vol. III, p. 95; Mas'ūdī, vol. III, p. ۴۴۲; Bughyat al-wu'āt fol. 71; Rieu Supplement, p. 572.

<sup>4</sup> For al-Mubarrad Comp. Fihrist, p. 8۹; Hājī Khalifa, vol. V, p. 156; Ibn Khallikān no. 647 = de Slane's translation, vol. III, p. 31;



work, and on the foundation of this edition there has more recently another one been brought out at Bulak.

5. *Ikhtiyār Fasīḥ al-Kalām*, by Abū'l-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Tha'lab, who died A. H. 291,<sup>1</sup> edited by F. Barth, Berlin 1876, according to the MSS. of Berlin, Leiden and Rome.

6. *Kitāb Gharīb al-Muṣannaf* by Abū 'Ubaid al-Ḳāsim Ibn Sallām, who died A. H. 224.<sup>2</sup> Of this most important work there are MSS. at Cairo and Constantinople and in the private library of Count Landberg.

7. The *Iṣlāḥ al-Manṭiq* by Ibn al-Sikkīt, who died a. H. 244.<sup>3</sup>

Anbārī *Tabakāt al-udabā* p. ۲۷۹; Abū'l-Maḥāsin, vol. I, pp. ۳۸۸ and ۳۷۷; vol. II, pp. ۱۲۴, ۱۷۳, ۱۷۴; Abulfeda, *Annales musulmānīyāt*, vol. II, p. 282 and notes 248, 302; 'Abd al-Laṭīf p. 481; Al-Zubaidī, fol. 10 b; Hamaker, *Specimen*, p. 27; Wüstenfeld, *Geschichtsschreiber*, p. 80; Flügel, *Grammatische Schulen*, p. 93; Brockelmann, *Arab. Lit.*, vol. I, p. 108; and Brönnle, *Contributions towards Arabic Philology*, Part II, p. 18.

<sup>1</sup> Comp. *Anbārī, Tabakāt al-udabā*, pp. ۲۹۳—۲۹۹; Hāji Khalīfa, vol. IV, p. 443; Ibn Khallikān, no. 42; *Fihrist*, p. ۷۴; Al-Suyūṭī in *al-Muzhir*, vol. II, p. ۳۳۳; Flügel, *Grammatische Schulen*, p. 164; Brockelmann, *Arab. Lit.*, vol. I, p. 118.

<sup>2</sup> See *Anbārī, Tabakāt al-udabā* pp. ۱۸۸—۱۹۸; *Fihrist* p. ۷۱; Ibn Khallikān m. 345 = de Slane's translation, vol. II, p. 486; Abulfeda, *Annales Muslemici*, vol. II, pag. 172 and note 159; 'Abd al-Laṭīf p. 538; Al-Zubaidī, fol. 20 b; v. Hammer, *Arab. Lit.*, vol. III, p. 325, no. 1250; Hamaker, *Specimen*, p. 167; Wüstenfeld, *Schafiten*, no. 2; Flügel, *Grammatische Schulen* p. 85; Brockelmann, *Arab. Lit.*, vol. I, p. 107; Jourdain, *Biographie universelle*, vol. I, p. 96; Brönnle, *Contributions towards Arabic Philology*, Part II, p. 14.

<sup>3</sup> Comp. *Anbārī, Tabakāt al-udabā*, p. ۲۳۷—۲۳۱; Ibn Khallikān no. 798 = de Slane's translation, vol. II, p. 293; *Mir'āt al-Zamān*,

An edition of this work, of which there are extant many and good MSS., is prepared in Beyrut by Pater Cheikho.

8. The *Kitāb al-Maḥṣūr wa'l Mamdūd* by Ibn Wallād, who died a H. 332.<sup>1</sup>

Of this work I am preparing an edition according to the MSS. of Berlin, Paris and London, the Arabic part of which is already printed and which will appear early next year, furnished with critical Notes, Introduction, Commentary and Indices.

From this short list of the eight work, which are criticised by our author 'Ali B. Ḥamza, it is easy to infer the far-reaching importance of his *Kitāb al-tanbīhāt*, which is preserved in different MSS. The best and oldest MS. is preserved in the Viceregal Library in Cairo,<sup>2</sup> which the Director of the Library has caused to be recopied. Other MSS. are in the British Museum

fol. 126; Bughyat al-wu'at, fol. 215; Abulfeda, Annales Muslemici, vol. II, p. 202; Fihrist p. vḥ; Kāmil, vol. VII, p. 29; Al-Zubaidī, fol. 20 b; Hamaker, Specimen, pp. 5; 167; 229; de Sacy, Anthologie grammaticale, p. 137; Flügel, Grammatische Schulen, pp. 158-161; Rieu, Suppl., p. 365, no. 831; Brockelmann, Arab. Lit., vol. I, p. 117; Brönnle, Contributions towards Arabic Philology, Part II, p. 17.

<sup>1</sup> For Ibn Wallād comp. Hājī Khalifa vol. I, p. 446, no. 1308; vol. X, p. 155, no. 10518; Husn al-muḥāḍara, vol. I, p. ۱۰۴; Bughyat al-wu'at (MS. Brit. Mus. Or. 3042), fol. 89 b; Muntaka al-'ibar (MS. Brit. Mus. Or. 3006), fol. 122; Al-Zubaidī (MS. Brit. Mus. Or. 2041), fol. 22 b; Flügel, Grammatische Schulen, pp. 100, 233; Rieu, Suppl., p. 827; Brock., Arab. Lit., vol. I, p. 131. For all the details as to this author and his work see Brönnle, Contributions towards Arabic Philology; Part I; and Part II, pp. 23 and 47 seq.

<sup>2</sup> See Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-maḥfūza bi'l-kutubkhāne al-khidīwiyya al-miṣriyya, vol. IV, p. 221.

in London, formerly belonging to Freiherr von Kremer,<sup>1</sup> in the University-Library at Strassburg previously belonging to Dr. Spitta,<sup>2</sup> and another MS. in the Private Library of Count Landberg. There is therefore no lack of MSS., but a close and careful examination of them has shown me, that they have all emanated from the old and greatly mutilated MS. of the Viceregal Library in Cairo, and the great difficulty for a satisfactory critical edition lies in the fact, that this original MS. is in a rather dilapidated condition. A good many passages are partly obliterated and scarcely legible, whilst others have been so frequently altered by different hands that it is utterly impossible to make out with certainty the original readings. The task of the copyists was consequently rendered most trying, and it is very interesting to follow up the manner and method, in which they deal with their subject. They very seldom harmonise and frequently stand in diametrical opposition to one another.

As a matter of course, for the critical edition only those copies are worthy to be taken into consideration, which are compiled by conscientious and skilled transcribers. But, as the matter stands, it is rather difficult to give a good and accurate text all the more so, as the work is teeming with poetical quotations. A fairly safe foundation and base is given in those parts of the work, in which the original critical text is preserved as is the case with the last five criticised books, so that

<sup>1</sup> See Rieu, Suppl. 572 no. 841.

<sup>2</sup> Nöldeke in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.", vol. XL, p. 313 (1886).



we are able to restore many parts of the Manuscript with tolerable safety. But there remain other sections, namely the criticisms on the first three works, in which the original text, underlying the criticisms, is non-extant or at least not found yet. The criticisms underlying the text often give valuable hints for the right method of reading the criticised work; yet there still remain so many riddles to be solved, that the editor's task must be, regardless of trouble and loss of time, to try to bring within his reach every source of information which possibly might throw light on the text. In this respect I made a special point of going to the sources as far as the unpublished *Diwāns* of poets are concerned, particularly those of *Dhu-l-rumma*, *al-'Ajjāj* and *Ru'bah Ibn al-'Ajjāj*. Through the kindness of different Arabic scholars I have been enabled to use a good many MSS., which are generally not so easily accessible, some in the British Museum and the India Office in London and some in the University-library in Leiden. Prof. D. H. Müller in Vienna kindly lent me the *Diwān* of *al-'Ajjāj*, which is in his private possession; <sup>1</sup> the Director of the University-library in Strassburg sent me for my use in the India Office the *Diwān* of *Ru'bah Ibn al-'Ajjāj* <sup>2</sup> and some philological work and the MSS. of the *Ḥamāsa* of *al-Buḥturī*, of the

<sup>1</sup> See D. H. Müller in "Sitzungsberichte der Wiener Academie der Wissenschaften" 1878. pp. 335-342; Brockelmann, Arab. Lit., vol. I, p. 60; Bittner, Das erste Gedicht aus dem *Diwān* des arabischen Dichters *al-'Aǧǧāǧ*. Nach den Handschriften von Constantinopel, Kairo und Leiden herseg. Wien 1896.

<sup>2</sup> See Nöldeke in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" vol. XI, p. 313; Brockelmann, Arab. Lit., vol. I, p. 60.

Diwāns of Dhu-l-rumma, al Ferazdaq and al-Sham-mākh, to these I had access in the British Museum and in the University-Library in Leiden respectively. For the philological side of the work I had the rich treasures of the British Museum at my disposal. So I have done everything in my power to prepare an edition as good as possible with the materials to hand.

I have already dwelt on the great value which attaches to this work of 'Alī Ibn Ḥamza with respect to both the various branches of Philology and the ancient Poetry, and pointed out that indeed it furnishes some of the most systematic and effective documents of the ancient Arabic Philology. Yet there remains still the question to decide wherein this particular value lies. First of all, in its *pronounced critical character*. The Arabs are as a whole of a rather uncritical disposition; they receive the old traditions and accounts without much critical raisonnement, and place an almost absolute belief in the authority of those old linguists. In striking contrast to this stands our author, 'Alī Ibn Ḥamza. The very first and greatest of the Lughawī's are good enough for him to venture a critical passage with, and it must be said that as a whole he exhibits himself as rather an unjudicious exponent of the school of the Baṣrīs. In fact one cannot help realising that 'Alī Ibn Ḥamza, although belonging to the school of al-Baṣrah made it a rule to be fair and impartial, and to point out the errors of the Baṣrīs as unsparingly as those of the adversary school of the Philologists of Kūfah.<sup>1</sup> There is, however, one exception to this rule, namely in his

<sup>1</sup> Comp. Rieu, Suppl., no. 842, p. 573.

copious criticism, that on the *Kāmil* of Mubarrad, a masterpiece of deep and well-founded philological knowledge. From the very outset he indulges in such scathing and sharp invectives against this consummate master in philology and aesthetics, as Mubarrad, that we are bound to admit that his pronounced dislike, probably emanating from a certain jealousy of Mubarrad's high scientific reputation dragged him too far and made him unjust, although even in this case we cannot refuse to him the possession of an exceptionally critical spirit. It will indeed be a most interesting, though rather difficult task for the commentary, with which I propose to furnish the critical edition, to balance the different views of the criticised authors and of their critic, 'Alī Ibn Ḥamza, one against the other, and as far as is possible, to attempt a final decision, on which side the right really lies. For this purpose, I shall have to gain a full knowledge of the *Kitāb al-inṣāf* by *al-Anbārī* on the controversies between the schools of Baṣra and Kūfa, as it is preserved in the Libraries at Leiden, the Escorial and Constantinople.<sup>1</sup> In putting forward his criticisms our author piles up a remarkably large amount of rich material, grammatical, lexical, graphical, poetical, historical and geographical; in fact, he touches upon almost all the intricate problems in which Arabic literature is so abundantly rich.

Specially noteworthy in this respect are the numerous references of 'Alī Ibn Ḥamza to the observations and remarks of other authors, which are not known

<sup>1</sup> Comp. Brockelmann, Arab. Lit., I, 115; Brönnle, Contributions towards Arabic Philology, Part II, pp. 11, 34, 39 seq., where a specimen of the work is given.



to us through other sources. At the same time there are to be found many poetical fragments, which, a careful examination has shown me, are preserved neither in the great Arabic Dictionaries, as the *Ṣaḥīḥ*, the *Tāj al-ʿArūs*, the *Lisān al-ʿArab*, nor in the great *Adab* works as the *Khizānat al-Adab*, *ʿIḥd al-farīd*, etc., neither are they to be found in less well-known sources to which I have turned in the hope to find out the parallels. And from this point of view, the *Kitāb al-tanbīḥat* exhibits a most valuable contribution towards ancient Arabic Poetry.

The main strength, however, lies in the fact, to which I have already briefly alluded, that it contains criticisms on three prominent works, which are non-extant or at least are at the moment lost, that is to say, the two *Nawādir*-works of Abū Ziyād al-Kilābī *al-Aʿrabi* and of Abū ʿAmr *al-Shaibānī*, and, on the other hand, the *Kitāb al-nabāt* by Aḥmad b. Dāʿūd *al-Dinawari*.

Although one of the best specimens of the rich *Nawādir*-literature has been made accessible by a good edition (viz. the *Nawādir* of Abū Zaid, which appeared Beirut 1895) yet the overwhelming richness of the Arabic language renders it most desirable to bring within the reach of the oriental student still other products of this *Nawādir*-literature. The names of such accomplished masters in philological matters, as Ibn al-Aʿrabi and al-Shaibānī, afford a certain guarantee that the *Nawādir*-books, composed by the same, will open up and enlarge a new field in Arabic Philology. That this is indeed the case, is abundantly and conclusively shown by the remains of their works as pre-

served in the criticisms of 'Alī Ibn Ḥamza. Although that author in his critical reviews has availed himself of a rather eclectic method, in as much as he has only selected those parts which appeared to him particularly to need correction, as substrata for his philological power and critical sagacity, yet by the very character of his reviews we are enabled to reconstruct many valuable fragments of these lost works. In my « Bericht an die Kgl. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin über meine arabischen Studien am British Museum zu London » I made a humble attempt to reconstruct these three lost works; by disentangling their underlying clauses from the complicated and intricate passages of the criticism and detaching them from the context, and to link together these *disjecta membra*. At the same time, in order to give some idea of the character and aim of the critic 'Alī Ibn Ḥamza, I have endeavoured by reconstructing the two first works to point out in each single passage which way the criticism sets in and show the point of view taken by the critic.

As to the *Kitāb al-nabāt*, 'the book of the Plants', by *al-Dīnawarī*, I scarcely need to point out at greater length, how much importance is to be attached to this conspicuous specimen of the ancient Arabian botanical literature, which is by no means richly represented either in printed books or in MSS. It must, however, be said, that from the general drift of thought and language observable in the preserved passages of the work, we are justified in concluding, that *al-Dīnawarī* deals with his subject much more from the philological point of view than from that of natural history, as is the custom with these old Lughawī's.

Thus after having given in short outlines the main characteristics and most striking features of the relation which exists between the critic 'Alī Ibn Ḥamza and the authors criticised by him, I have, in conclusion, to add still some words about the last category of criticised works, namely those which are extant only in MSS., as is the case with the *Kitāb Iṣlāḥ al-manṭiq* by *Ibn al-Sikkūt*, the *Gharīb al-Muṣannaf* by *Abū 'Obaid*, and the *Kitāb al-maḥṣūr wa'l-mamdūd* by *Ibn Wallād*.

The first of these, the *Iṣlāḥ al-manṭiq*, the main work of the great philologist *Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ishāq Ibn al-Sikkūt*, the pupil of *al-Kisā'i* and *al-Farrā*, will be edited in the course of the next years by *Pater Cheikho* in *Beirūt*, according to the MSS. of *Berlin*, *Leiden*, *London* (*Brit. Mus.*), *Escorial*, *Cairo* and *Constantinople*. The best of these MSS. undoubtedly is in the *Brit. Mus.*, and I have thoroughly studied it for purposes of comparison with its criticism.

The second work, the *Gharīb al-Muṣannaf* by *Abū 'Obaid*, is one of the most noteworthy and complete systematic Dictionaries, and in my opinion it should be edited. It is preserved in three MSS., one in *Cairo*, one in *Constantinople* (*Aja, Sofia*) and the third in the private library of *Count Landberg*. Whereas the first two MSS. are quite modern, according to the letters I have received on this subject from *Prof. Dr. Moritz*, *Director of the Viceregal Library in Cairo*, and from *Dr. Gierz*, *Dragoman to the German Embassy in Constantinople*, the MS. in the possession of *Count Landberg* is of rather an old date and it must, for a forthcoming edition, in the first place be taken into due considera-



tion. In any case, I shall have to study thoroughly this work, for purposes of comparative criticism.

As to the third work of this category — and at the same time the last of the whole section — the *Kitāb al-maḥṣūr wa'l-mamdūd* by *Ibn Wallād* — who belonged to the Egyptian school of Arabic Philologists, I have myself undertaken an edition, as a forerunner to that of the *Tanbīhāt*, and I am glad to add, that the print of the book, which will be published by Messrs. Luzac and Co. London, and the Librairie et Imprimerie, ci-devant E. F. Brill Leiden, is already in an advanced state.<sup>1</sup> The treatment of the *maḥṣūr-wa'l-mamdūd* question was quite a favourite one with the old Lughawīs, and in the Introduction to the edition I have endeavoured to give a full summary of what has been written upon this question. There are three MSS. of this work, respectively in Berlin, in Paris and in London. By far the best is that in the British Museum, both on account of its age and its correctness. As to the other MSS. I have been compelled to form an opinion about them which is rather contrary to that of their chroniclers in their various catalogues. Both, Wetzstein, to whom the MS. previously belonged, in his short *Handlist* (not printed)<sup>2</sup> and Ahlwardt in the great Berlin Catalogue,<sup>3</sup> are looking upon this Berlin MS. as the original work of *Ibn Wallād*. But a close examin-

<sup>1</sup> The book has now appeared under the title: "Contributions towards Arabic Philology", Part I, by Dr. Paul Brönnle, London and Leiden, 1900.

<sup>2</sup> Wetzstein, *Handlist* II, 1720.

<sup>3</sup> Ahlwardt, *Arabische Handschriften d. Kgl. Bibliothek, Berlin*, vol. VI, no. 6940.

ation and careful comparison with the two other MSS. convincingly shows that the Berlin MS. is in fact not the original work of Ibn Wallād, but only an extract, and a rather poor one too. It not only greatly differs from the other two in the prosaical sections, but also the *shawāhid*, the *loca probantia* which form, as it were, the backbone of a standard work of Arabic Philology, are almost entirely omitted, and this in connection with the fact that the second and shorter, the merely grammatical portion of the work, is totally left out, has led me to the conclusion that the Berlin MS. exhibits merely an extract of the original work, written particularly for lexicographical purposes. The only portion of this MS., that agrees in the whole with that of the other two MSS. is the Introduction.<sup>1</sup>

On the other hand, the Paris MS. is described by Baron de Slane as containing whole the work of Ibn Wallād. But he has overlooked the fact that the latter part of this MS., although written by the same hand and with the same ink as the former part, in reality contains the fragments of quite another work which I have not been able as yet fully to identify. But from its contents I think myself justified in drawing the conclusion that it belonged to one of the numerous works on the 'Masculine and Feminine', a *Kitāb al-Muḍḥakkar wa'l-Mu'annath*.

The edition of this work by Ibn Vallād forms the *first part* of a *series* under the title « *Contributions towards Arabic Philology*, » in which I propose to publish some

<sup>1</sup> For the details Comp. Brönnle, Contributions towards Arabic Philology, Part II.

of the most interesting documents of the oldest Arabic Philology and to furnish the editions with literary Introductions, and, as far as it is deemed necessary, with Commentaries in *extenso* dealing with the different points in question.

The series will besides comprise the two unpublished works of *Kuṭrub* both according to unique MSS., the *Kitāb al-azmine*, 'book of the Times', according to the unique MS. of the Brit. Mus., and the *Kitāb al-aḍḍād*, the main source of *Kitāb al-aḍḍād* by al-Anbārī (edited by Houtsma) according to the unique MS. of the Royal Library in Berlin; furthermore the Commentary *Abū Dharr* on the *Biography of Muhammad* by *Ibn Hishām*, especially on the poems, contained therein, according to the MSS. of Berlin, Constantinople and of the Escorial; and some other valuable treatise on Arabic Philology. The main part, however, round which all the others are grouped, will form the *edition* in two vols., of the *Kitāb al-tanbihāt*, the *criticisms* of *Alī Ibn Ḥamza*, which forms such a notable landmark in the wide realm of Arabic Philology, and of which I have had great pleasure in giving in brief outlines the most striking features and main characteristics to the Muhammedan Section of the International Oriental Congress in Rome.

In order to convey an idea of the character of 'Alī Ibn Ḥamza's literary style and of the critical methods he has adopted in his reviews, I think it appropriate to annex a few examples. As I have pointed out above, the criticisms are generally of very different length, now short aphorisms, now complete treatises on subjects which attract the critic's particular interest, but always



supported by a most liberal display of poetical quotations.

1. The first of the two examples which I append to the foregoing essay, is taken from 'Alī Ibn Ḥamza's criticism upon the *Kāmil* of al-Mubarrad (edited by William Wright). Of all these eight criticized works there is none which has been so closely scrutinised by our author as that famous work of al-Mubarrad, particularly in its first part, whereas in the second the critical zeal seems to be somewhat lacking.<sup>1</sup>

[و] قال أبو العباس: وذكر الشجة وإذا خرق  
العظم وبلغت أم الدماغ وهي جليدة قد البست الدماغ  
فهي الأمة وبعض العرب يسميها المأمومة وذلك إفضاؤها  
إلى أم الدماغ ولا غاية بعدها قال الشاعر

يَحْجُجُ مَأْمُومَةٌ فِي قَعْرِهَا لِحَفِّ

فَأَسَتْ الطَّيِّبُ قَذَاهَا كَالْمَعَارِيدِ<sup>2</sup>

وهذا غلطٌ قبيحٌ، إنما الأمة الشجة والمأمومة أم الدماغ

<sup>1</sup> By C. in the notes is meant the Cairo MS., by K the MS. of the Brit. Mus. (formerly belonging to Freiherr von Kremer), by S the Strassburg MS.

<sup>2</sup> See *Kāmil* (ed. Wright) VII, l. 8 = Cairo edit. VIII, l. 18.

<sup>3</sup> The *Kāmil* reads واشتقاق ذلك.

<sup>4</sup> Most of the MSS. read تحجج.

<sup>5</sup> The verse is attributed to وعذار بن درة الطائي and is also quoted in al-Saḥāḥ II, 98; Tāj al-'Arūs VI, 334; Lisān al-'Arab, IV, 381 and XI, 228.

المشجوجة أمة والذي قاله محال وقال صالح بن الأحنف  
يَدْعَنَ أُمَّ رَأْسِهِ مَأْمُومَةً<sup>1</sup>

وإنما توهم أن قول الشاعر \* تَحُجُّ مَأْمُومَةً شَجَّةً وإنما أراد  
مشجوجة أمة هذه صفتها فجعل المفعولة فاعلة وقال وقد  
ذكر الهماسيزم وبنو مازن بن صعيب بن علي وإنما هم بنو  
رَمَّان بن صعيب وفسر قول سَوَّار بن الْمَضْرَبِ<sup>2</sup>  
أَيَرْجُو<sup>3</sup> بَنُو مَرْوَانَ سَمْعِي وَطَاعَتِي  
وَقَوْمِي تَمِيمَ وَالْفَلَاةَ وَرَأْبِيَا<sup>4</sup>

فقال ورأي هاهنا في معني أُمَامِي قال الله عز وجل<sup>5</sup> \* وَإِنِّي  
خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي \* وقال جل وعز<sup>6</sup> \* وَكَانَ وَرَاءَهُمْ  
مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا \* ولوراء الأمام والخلف صحيح  
إلا أنه غلط باستشهاده بالآية الأولى وإنما معني قوله \* وَإِنِّي

<sup>1</sup> The whole verse is mentioned in Lisān al-'Arab XIII, ٢٩٨ with the second hemistich running as follows

وَأَذَنَهُ هَبْدُوعَةً مَصْلُومَةً

<sup>2</sup> MSS. K and S read مصرب

<sup>3</sup> MSS. C and K اترجو

<sup>4</sup> This verse is also cited in Tāj al-'Arūs X ٣٨٩ and Lisān al-'Arab XX, ٢٩٩ (Let vocalizes الْمَضْرَبِ as Active).

<sup>5</sup> Korān, Sūra XIX, verse 5.

<sup>6</sup> Korān, Sūra XVIII, verse 78.

خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي \* أَيُّ مِنْ بَعْدِي هَكَذَا قَالَ  
 الْمُفَسِّرُونَ وَلَا مَعْنَى لِأَمَامِي هَاهُنَا وَاللَّهِ أَعْلَمُ وَبَيَّتْ سَوَّارُ  
 أَيْضًا وَالْفَلَاةُ خَلْفِي خَيْرٌ مِنْ أَمَامِي وَالْحُجَّةُ فِي قَوْلِهِ عَزَّ  
 وَجَلَّ \* وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ \* وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ قَائِلٍ \*  
 وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا \* وَقَالَ سُبْحَانَهُ \* مِنْ وَرَائِهِ  
 جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ وَلِبَسَ الْوَرَاءُ مِنَ الْأَصْدَادِ  
 وَمَا يَقُولُ بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَإِنَّمَا مَعْنَى الْوَرَاءِ مَا تَوَارَى  
 عَنْكَ وَاسْتَتَرَ قَالَ النَّابِغَةُ<sup>3</sup>

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتَرَكَ لِنَفْسِكَ مَرِيبَةً  
 وَلَبَسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبٌ

أَيُّ لَبَسَ بَعْدَ مَذَاهِبِ اللَّهِ لِلرَّءِ مَذْهَبٌ وَقَالَ تَعَالَى<sup>1</sup> \*  
 وَرَيْنَ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ \* أَيُّ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَاجْتِمَاعِي  
 قَوْلُهُ تَعَالَى \* وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ \* خَلْفَهُمْ وَقَالَ هَذَا أَجُودُ  
 الْوَجْهِينِ قَالَ وَقَبْلُ قُدَّامَهُمْ وَهَذَا جَائِزٌ فِي اللُّغَةِ لِأَنَّ مَا

<sup>1</sup> Korān, Sūra LXX, verse 27.

<sup>2</sup> Korān, Sūra XIV, verse 19.

<sup>3</sup> Comp. Ahlwardt, Six Divans, p. 8, 3; Lisān al-'Arab XIV.

٢٨٩, where the second hemistich reads

وَهَذَا بِأَمْنٍ ذُو أَمَةٍ وَهُوَ طَائِعٌ

<sup>4</sup> Korān, Sūra XIV, verse 20.



بين يديك وما خلفك إذا توارى عنك فقد صار وراءك  
وأنشد<sup>١</sup> [fol. 59 b]

أَبَسَ وَرَأَيْتُ أَنْ تَرَاحَتَ مِنْبِي  
لَزُومِ الْعَصَا يَكْنِي عَلَيْهَا الْأَصَابِعُ

ومعني هذا البيت، وقال أبو العباس<sup>٢</sup> الناجذ آخر  
الأضراس فمن ذلك قولهم ضحك حتى بدت نواجذه  
وهذا أغلط من أبي العباس الضحك لا يبدي آخر الأضراس  
ولا يبدو إلا بالفلس وإنما الناجذ الذي يلي الناب قال  
الشماخ<sup>٣</sup>

إِذَا رَجَعَ التَّعْشِيرُ<sup>٤</sup> عَجَبًا كَأَنَّهُ  
بِنَاجِذِهِ مِنْ خَلْفِ قَارِحِهِ شَجِي

والقارح هاهنا الناب ولو كان كما قال لقال الشماخ من  
خلف أضراسه، وأنشد أبو العباس

<sup>١</sup> The verse is by Labid and quoted Tāj al-'Arūs X, ٣٨٩ and  
Lisān al-'Arab XX, ٢٧٩ with تَشْنِي for يَكْنِي.

<sup>٢</sup> Kāmil (ed. Wright p. ٥٠٢, l. 3.

<sup>٣</sup> The verse is not contained in the Dīwān of al-Shammākh  
(MS. Leiden).

<sup>٤</sup> K and C read التَّعْشِيرِ

مُسَحَّسَكَةً<sup>١</sup> تَنْبِي الْحَصَا عَنْ طَرِيقِهَا  
يُطَايِرُ<sup>٢</sup> أَحْشَاءَ الرَّعِيبِ أَنْتِثَارَهَا<sup>٣</sup>

وفسره فقال مسحكة تقشر وجه الأرض وإنما المسحكة  
وهو من السح فأمّا التي تقشر وجه الأرض فأمّا هي  
الساحبة والسحو القشر والسح الصب فأظهر الشاعر  
التضعيف وبناء من سَحَّسَكْتُ كما تقول كَفَّ وكَفَّكَفَ  
وكَبَّ وكَبَّكَبَ قال الله عز وجل<sup>٤</sup> : فَكَبَّكَبُوا فِيهَا هُمْ  
وَالْغَاوُونَ، وأنشد أبو العباس قول جرير

وَإِنِّي لَأَسْتَحِبِّي أَخِي أَنْ أَرِي لَهُ

عَلَيَّ مَنْ آلَحَقَّ الَّذِي لَا يَرِي لِيَا

ثم قال وهذا بهت يحمله قومٌ علي خلاف معناه وإنما  
تأويله إنني لأستحبِّي أخي أن يكون له عليّ فضلٌ ولا يكون لي  
عليه فضلٌ ومثي إليه مكالفةً فأستحبِّي أن أري له حقاً  
بما فعل إليّ ولا أفعل إليه ما يكون لي عليه حقٌ وهذا

<sup>١</sup> Lisān al-'Arab XVIII, 199 reads مُصَحَّصَكَةً. The verse

is by **أبو ذؤيب**

<sup>٢</sup> Kāmil reads يَقْطَعُ

<sup>٣</sup> K reads انْتَرَاهَا

<sup>٤</sup> Korān, Sūra XXVI, verse 44.

من مذاهب الكرام ومما تأخذ به أنفُسُها ولم يحمل هذا  
البُيُوتَ علي خلاف معناه سواء وهذا الذي يأوله حَسَنُ  
لو كان جرير قصده وهذا شعر له خير معروف يدل علي  
فساد قول أبي العَبَّاسِ حكي أبو عُبَيْدَةَ وغيره من العلماء  
أنَّ جدَّ جريرٍ قسم ماله علي ولده فسأله جرير أن يملكه  
بهم وقال قد صرت رجلاً وكان يرعي مال جدّه فلم ينفعه  
ذلك عنده ولم يعطه شيئاً فقال هذا الشعر يعاتب جدّه  
ويبين ما قلناه قول جرير في هذه [fol. 60<sub>a</sub>] الكلمة

وَقَابِلَةٌ وَالْأَمْعُ يَحْدِثُ كُحْلَهَا  
أَبْعَدَ جَرِيرٍ تَكْرُمُونَ الْمَوَالِبَا  
فَأَنْتَ أَبِي مَا لَمْ تَكُنْ لِي حَاجَةً  
فَإِنْ عَرَضْتَ أَتَقْنَتُ أَنْ لَا أَبَا لَهَا  
وَأَنِّي لَا سَاحِبِي أَخِي أَنْ أَرِي نَهْ  
عَلَيَّ مِنَ الْفَضْلِ الَّذِي لَا يَرِي لَهَا

ومثل هذا قول الشاعر

وَلَسْتُ بِمَهْبَابٍ لِمَنْ لَا يَمْهَابِي  
وَلَسْتُ أَرِي لِلْمَرْءِ مَا لَا يَرِي لَهَا



وهذا المذاهب الكرام أشبه من الأول لأنّ الأول اداء حقّ  
وهذا رفع نفس مع أنّه الذي أرادته جرير وقصده

2. As the second example I have selected a short passage of 'Alī Ibn Ḥamza's critical review on the *Kiṭāb al-nabāt* by *al-Dīnawarī*. This work is the more important, as Arabic works relating to botanical studies are exceedingly scanty. It must however be borne in mind that it is written not, as one might expect, from the point of view of natural history, but from a *philological standpoint*. But all the same the scientific result for this rather neglected branch of Arabic science remains a considerable one, and the edition of this part of 'Alī Ibn Ḥamza's worth will largely tend to throw light on many difficult questions relating to botanical matters.

[fol. 28.] وروي أبو حنيفة لأبي ذؤيب

ثَلَاثًا فَلَمَّا اسْتَجِبَ الرَّبَّاءُ  
بُ وَاسْتَجْمَعَ الطِّفْلُ مِنْهُ رُشُوحًا

وفسره فقال استجب الرباب كركر ومخض وهذا البيت  
والذي قبله وهو

<sup>1</sup> The verse is also quoted with الجهمام fore الرباب in *Tāj al-'Arūs* II, ٤٣٤; VII, ٢٩٧; VII, ٤١٩; *Lisān al-'Arab* III, ٢٨٩; XIII, ١٣٩ and XIII, ٤٢٤, with different variants.

وَهِيَ خَرْجُهُ وَاسْتَجِبَ الرَّبَّ  
بُ عَنْهُ وَغَرَّمَ مَاءً صَرِيحًا

ويرويان بالخاء والخاء<sup>2</sup> والجيم واستجبل واستجبل واستجبل  
والجيم رواية أبي حنيفة واستجبل وهي أضعفها وتليها  
الخاء ثم الخاء معجمة وهي أعل الروايات وخيرها فاستجبل  
بالجيم كركر ونحس وقيل بل حالت العين فيه والقول  
الأول خير وهو أشبه بالشعر وهو قول أبي حنيفة واستجبل  
فرع مأوه ومنه قول الشاعر

يُحِبُّونَ السَّجَالَ عَلَى السَّجَالِ<sup>3</sup>

وهو اختبار ثعلب واستجبل نظر إلى حاله وهو خير  
الأقوال لأن بعده

<sup>1</sup> The MSS. read غَرَّمَ, but the reading of the Dictionaries is preferable.

<sup>2</sup> In K transposed بالخاء والخاء

<sup>3</sup> Comp. Tāj al-'Arūs VII, ٣٢٠ and VII. ٣٢٣, where the whole verse is quoted, like Lisān al-'Arab XIII, ٢٠٤, the first hemistich running as follows

كَانَ دُمُوعُهُ غَرَبًا سُنَاةً

(T. A l. c. غرنا سبابة). See also Lisān al-'Arab VIII, ٣٤٤ and XII, ٤٩٢, where a similar verse by Ibn al-Rikā' is quoted

سَحَلُ الْخَيْرِ إِنَّ لَهُ سَجَالًا

مَرَّتُهُ النَّعَامِي فَلَمْ يَعْتَرَفْ  
خِلَافَ النَّعَامِي مِنَ الشَّامِ رِيحًا<sup>١</sup>

ونحن نختار الحاء معجمة فتأمل الشعر تجد ما اخترناه  
خيرًا مما اخترناه غيرنا، وأنشد أبو حنيفة لكثير

وَعَرَسَ بِالسَّكْرَانِ رَبَّعَيْنِ وَأَرْكَأَ  
يَجْرُ كَمَا جَرَّ الْمَكْبُتُ الْمَسَافِرُ<sup>٢</sup>

وقال ربعين ثمانية أيام كما قال الأول سبعين وهذا غلط  
فإن الربعين خمسة أيام فأما الذي قال سبعين فهو أبو وجزة  
والسبعان هناك مفتوحان وهما أربع عشرة ليلة والبهيت

وَكَوَّرَتْهُ الصَّبَا سَبْعِينَ تَحْسِبُهُ  
كَأَنَّهُ بِحِبَالِ الْغُورِ مَعْفُورُ<sup>٣</sup>

فإن كسره أبو حنيفة خطأ كما أخطأ في تفسير الربعين ثم  
يؤخذ من الجزر الطويل، وقال أبو حنيفة الصلال أطار  
متفرقة وكذلك نباتهما صلال والواحدة صلة والصلة في  
غير هذا الأرض قال الراعي

<sup>١</sup> This verse is also cited in *Tāj al-'Arūs* IX, ٨٠ and *Lisān al-'Arab* XVI, ٩٨ and XI, ١٢١

<sup>٢</sup> Also quoted in *Tāj al-'Arūs* I, ٩٣٧ and III, ٧٧٣; *Lisān al-'Arab* III, ١٣ and IV, ١٢٠ (everywhere with *ربعين* for *يومين*).



سَبِّكَفِيكَ إِلَهِ وَمَسَمَاتٍ  
كَجَنْدَلٍ لُبْنٍ تَطْرُدُ الصَّلَاةَ

وهذه مرواية مغيرة وإنما الرواية

سَبِّكَفِيكَ الْمُرَحَّلُ ذُو ثَمَانٍ  
سَاحِلٌ تَعْدِلِينَ لَهُ الْجَعَالَةُ

وَيَكْفِيكَ إِلَهِ وَمَسَمَاتٍ  
كَجَنْدَلٍ لُبْنٍ تَطْرُدُ الصَّلَاةَ

<sup>1</sup> Lisān al-'Arab XIII, ٤٠٧ notes only this version of the verse.

<sup>2</sup> The second hemistich runs in Lisān al-'Arab XIII, ٤٠٧ as follows

خَصِيفٌ تُبْرَمِينَ لَهُ جِفَالًا

DR. PAUL BRÖNNLE.



## NOTES DE LEXICOGRAPHIE EGYPTIENNE

---

### TROISIÈME ARTICLE <sup>1</sup>

#### UN SIÈGE ET SON NOM.

Dans un article paru dans les *Proceedings*, <sup>2</sup> il y a 8 ans, j'ai eu l'occasion d'établir, pour la première fois, l'équation de deux signes.

Le second signe ayant la valeur reconnue de *māk*, j'avais cru attribuer à l'autre signe cette même lecture. Plus tard, il m'a été permis de constater, bien des fois, la parfaite exactitude de la lecture *māk* attribuée par moi à ce signe. Toutefois, il est juste de reconnaître que, dans la plupart des cas, ce dernier signe avait été tracé *sans l'oiseau couché*.

On peut se demander : Que représente ici le signe simple ? De prime abord, on serait peut-être tenté d'y voir le lit si fréquent aux représentations funéraires, lit qui, le plus souvent, est figuré portant une momie

<sup>1</sup> Pour les deux premiers de ces articles, voir *Actes du X<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes*. Session de Genève, IV, p. 123-138 et *Sphinx* II, p. 1-10.

<sup>2</sup> *Proceedings* XIII, page 245 (Mars 1891).

couchée.<sup>1</sup> Mais quiconque examine les textes des basses époques trouvera vite que le signe ne s'emploie nulle part dans la valeur *māk*. Il faut donc établir une distinction absolue entre ce signe avec la momie couchée, qui se lit *s'er*, et celui qui se lit *māk*. Si le premier représente un lit à momie, le second est sans doute à regarder comme une sorte de siège. Je conclus à cette dernière explication par suite de différentes raisons.

D'abord, il y a un mot égyptien *māket* qui s'écrit à l'aide de notre signe et qui se traduit « siège », p. ex. comme dans l'exemple qui se traduit ainsi:<sup>2</sup> « Je place ton cœur *āb* sur son siège, ton cœur *hāti* sur son trône *māk* » ; où le parallélisme des membres montre que les deux signes représentent des notions synonymes.

Un exemple analogue à celui que nous venons d'alléguer se traduit de la manière suivante:<sup>3</sup> « Ton cœur *āb*, o Horus, s'est joint à son siège, les cœurs *hāti* du cycle divin à leurs trônes *māk* ». Il serait facile de multiplier le nombre des preuves de cet ordre, nos annotations lexicographiques en fournissant en quantité.

Puis, il y a p. ex. au Musée égyptien du Caire, un siège en miniature qui semble reproduire sous forme plastique le signe qui se transcrirait *māk*. Le dit siège est décrit par Maspero<sup>4</sup> en ces termes-ci: « 2364 — Bronze

<sup>1</sup> Au musée de Florence il y a une reconstitution moderne du signe hiéroglyphique *mak*. Mais l'espèce de sofa qu'on a cru devoir construire à cet effet est, à mon sens, inadmissible.

<sup>2</sup> DE ROCHEMONTEIX, *Le Temple d'Edfon* I, p. 114. Cfr.

<sup>3</sup> DE ROCHEMONTEIX, *Le Temple d'Edfon* I, p. 796. *Sphinx* II; page 50, note 1.

<sup>4</sup> MASPERO, *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, p. 177.



H. 0<sup>m</sup> 105 ; larg. 0<sup>m</sup> 078. Fauteuil de divinité. Les deux bras supportés par deux lions passants : le dossier est un vautour qui déploie ses ailes afin de protéger le personnage assis. Devant le fauteuil, un tabouret pour les pieds. C'était probablement un Harpocrate qui siégeait sur ce trône. Ep. saïte. Serapéum. » Le meuble ainsi décrit par Maspero a sans doute son équivalent dans le trône sur lequel le roi Chafra, au Musée du Caire, est représenté assis. L'épervier<sup>1</sup> qui est debout sur le haut du dossier du trône royal correspond visiblement au vautour dont Maspero fait mention dans sa description déjà citée.

En troisième lieu, je rappellerai qu'il y a, au Musée de Berlin,<sup>2</sup> sous le N. 2261, un bas-relief d'époque récent qui nous fait voir un roi assis sur un trône (*māk*).

Cette dernière forme de notre signe nous fait penser à la description qu'en donne quelque part l'éditeur de l'ouvrage intitulé *Le Temple d'Edfou*. Pag. 496 de cet ouvrage, il y a, en bas de la page, la note rectificative que voici : « Il faut substituer un petit triangle *A* à la momie placée sur le lit ». En consultant la représentation citée d'après le catalogue de Berlin, on voit de suite que « le petit triangle *A* » mentionné par l'éditeur du « Temple d'Edfou » est simplement le dossier de notre siège, dossier que, pour la commodité, on pouvait quelquefois supprimer en dessinant la forme conventionnelle pour le *māk*.

<sup>1</sup> Voir *Zeitschrift* XXXVI, page 3.

<sup>2</sup> Voir le dessin à la page 405 de *Ausführliches Verzeichniss der äg. Altertümer und Gipsabgüsse*. Berlin 1899.

Des observations qui précèdent il résulte qu'il y a eu en Egypte un siège ou trône appelé *mâket*, qu'il faut bien distinguer d'avec le lit. La forme avec un oiseau couché que nous en avons citée, au début de cette note, rappelle la description, mentionnée d'après Maspero, d'un monument de cet ordre conservé au musée de Ghizeh, monument dont « le dossier est un » oiseau « qui déploie ses ailes afin de protéger le personnage assis »; l'oiseau, sur la statue de Chefren, a la forme d'un épervier couché.

KARL PIEHL.



## DI UN BASSORILIEVO DEL MUSEO DI PERUGIA

---

La rappresentazione del basso rilievo è evidentemente facile assai a essere spiegata: trattasi di un Fauno che mentre suona la sua *fistula* è in stato di



priapismo, e nell'atteggiamento di saltare. Sappiamo quanto i Fauni, proclivi alla lussuria, si abbandonassero alle più diverse forme orgiastiche: le indefinite



rappresentazioni che ne conosciamo per opera degli scrittori e degli artisti nelle arti figurative non ci consentono pertanto d'illustrare un argomento notissimo, se non per un punto di vista alquanto diverso: qualche osservazione sul bassorilievo perugino, evidentemente greco-romano, non sarà, credo inutile.

Io ripeto, avanti tutto, che l'arte etrusca, propriamente detta, abbia avuto una vita sua propria e originale assai ristretta: l'influenza romana ch'era per riverbero l'esplicazione delle concezioni elleniche, si manifestava in Etruria anche prima che la popolazione etrusca fosse politicamente assorbita dall'elemento invasore.

I ricordi che la gente etrusca aveva portati seco nelle sue peregrinazioni, e che si riconnettono quasi esclusivamente alle antiche tradizioni della Grecia, trovarono modo di meglio affermarsi quando i Greci poterono espandere la loro influenza nell'Italia meridionale: e così quel contatto più diretto con chi ricordava agli Etruschi le glorie di un mondo del quale si erano assimilate le memorie, non poteva non esser fecondo. Ed è perciò, credo, che sia impossibile definire con precisione quali di molte memorie lasciateci dagli Etruschi sieno prodotti dell'arte nazionale con influenza della raffinatezza estetica importata, o piuttosto opera addirittura di artisti non etruschi. Il nostro bassorilievo elegantissimo appartiene al periodo in cui l'arte, o, per dir più esattamente, lo svolgimento della concezione artistica è evidentemente improntato alle memorie de' culti dell'Asia. Ma le popolazioni della Frigia, della Misia, della Caria ecc., può dirsi che, alla loro volta, non avessero subito l'influenza di un più lon-

tano Oriente? Basterebbe ricordarsi, per non dire di altro, delle varie forme del culto ciblico, e dei travimenti passionali, immortalati anche da Catullo nell' Atys. Era una plethora di lussuria che finiva per soggiogare i vinti Etruschi col fascino della brutalità elegante, viva in ricordi lontani: il vizio, anche nelle sue espansioni più abominevoli, fatto vivo con magistero d' arte, accessibile alla fantasia già corrotta di popolazioni conquistate, trionfa mirabilmente agli occhi dell'investigatore nel bassorilievo perugino. Ma chi non ha visto de' satiri nelle gallerie e nei musei? Quel che veramente distingue il nostro soggetto da tutti gli altri, così parmi, è l'originalità della concezione in questa mirabile scultura. Non è un satiro come un altro: c'è qualche cosa di accessorio apparentemente, e che invece, a mio modo di vedere, completa la scena: il Satiro così vivacemente scolpito è illustrato da quanto è figurato nella prima base prospettiva: quel serpente che esce dalla cesta al suono della fistula prodigiosa, oltre che ricordarci i culti orgiastici non può non richiamare alla nostra mente la trasmissione ereditaria di certe idee che nel mondo greco-romano e per conseguenza anche nei popoli soggiogati (anche ieratici come gli Etruschi) trovarono ampia maniera di svolgimento.

Sarebbe inutile citare i nomi degli scienziati che trovarono o s'ingegnarono di trovare il bandolo della matassa in quella congerie di rappresentazioni ideologiche e tradizionali, che unite insieme costituiscono la mitologia comparata.

L'aggruppamento di concetti atavici, sempre sinceramente ricordati, anche se apparentemente discor-

danti, è la nota per la quale torna in mente quello che con sintesi felice scrisse un grande maestro.<sup>1</sup>

Del resto il contrasto nell'ordine di certi concetti è troppo noto: il principio della lotta fra il bene e il male è comune alle razze superiori e alle inferiori; lotta che si manifesta fra Indra a Ahi, Auramazda ed Aŋgra Mainyu, Dio e Lucifero, la luce e le tenebre ecc. Ma il contrasto più curioso e perciò degno di essere richiamato è quello che nelle tradizioni anche più vetuste potè infiltrarsi nel parallelismo del concetto della vita con quello della morte; e lo svolgimento di tale parallelismo, che giunge talora alla unificazione, noi possiamo trovare assai spesso nelle più antiche memorie, dove i due principî sono anche uniti per volontà di artisti (cantori e rappresentanti dell'arti figurative) i quali altro non facevano che rendersi eco fedele della *corrente*, per conoscer la quale conviene risalire alle sorgenti. Dagl'ingenui concepimenti de' nostri pro-avi, dalle più eleganti manifestazioni delle civiltà antiche, fino a quelli infantili de' selvaggi il concetto della contrapposizione e del ravvicinamento di principî eterogenei è costante. Ora se consideriamo certe figure tipiche, come per es: il Dio Krishna nella sua duplice qualità di *chiaro* e di *scuro*, tanto che l'arte indiana ha dovuto finire per rappresentarcelo materialmente tagliato per lungo a due colori diversi (fatto del resto che ritroviamo anche in altre rappresentazioni vishnuitiche) non possiamo non ricordarci delle antinomie che pre-

<sup>1</sup> MAX MÜLLER. *Chips from a German workshop*. II. 160. — It is thus that mythology arose, and thus that it must be interpreted if it is to be more than a mere conglomeration of meaningless or absurd stories.



sentà il pantheon venerato dai nostri padri arii. Una perplessità, anzi, una confusione sugli stessi attributi delle divinità è evidente nelle più antiche memorie di quelle popolazioni; per non dire d'altro, il *Rig-Veda* ne è una prova luminosa; i principî, anche etici, sono talora impersonati in una sola figura che assume le qualità varie. Ne abbiamo un esempio, fra altri, nella personalità del dio Çiva: io credo che non sarebbe cosa agevole senza il sussidio della mitologia comparata risalire alle sorgenti, per le quali il dio *beato*, e *felice*, *il buono* è pure mostruoso, se ripensiamo alle mistiche sue nozze con Durga, la quale ritroviamo sotto altre forme e con nomi diversi, come Uma e Parvati; i testi che noi conosciamo sono prova evidente che il *beato*, il *felice*, ecc., è spostato: diventa addirittura il *maligno*, il *cattivo*. Un altro esempio, ancora, tratto dal *Rig-Veda* sullo scambio della personificazione mitica: noi troviamo Tvashtar che è non solo amico ma anche sostenitore degli Aṅgiras e quel che più importa, è preparatore della via agli Dei;<sup>1</sup> eppure troviamo questa stessa figura tipica, Tvashtar, ucciso da Indra al quale inoltre aveva impartito certi insegnamenti: dunque ritroviamo che quel buono, bravo e desiderato Tvashtar, è non solo disprezzato, ma ucciso... e senza aver commesso colpe. Io sono convinto pertanto che la unificazione tipica in rapporti diversi sia indiscutibile: altrimenti le antinomie apparenti resterebbero lettera morta. Il tipo di provenienza diretta dai culti dell' Asia occidentale, la quale alla sua volta aveva ricevuto le tradizioni dall' Asia orientale (e in-

<sup>1</sup> *Rig-Veda*. X. 79. 9. deva tvashtaḥ ecc. « aṅgirasām abhavaḥ sacābhūḥ sa devānām pāthah upapravidvān.... ».

tendo riferirmi specialmente alle tradizioni indo-irraniche) possiamo ritrovarlo nel nostro bassorilievo come ricordo, artisticamente superbo, di saghe primitive, e che sporadicamente possiamo rilevare dal materiale che possediamo. Nulla di più comune della rappresentazione di un satiro: ma quella cesta da cui esce il serpente, il *naga*, il simbolo della vita e della morte, ha un significato: la procacità rappresentata nel protagonista, e il rapido sorgere, del serpente, di quel *naga* o *naja tripudians* (che tante vittime fece e fa tutt'ora nell'India, e che d'altra parte è mito fallico) ci rappresentano una combinazione mitologica interessante. Ed è notevole il fatto che delle tradizioni dei culti orgiastici si riscontri una prova nel nostro bassorilievo anche nella testa del *naga*; mentre una conferma è nel *liṅga* a fiamma, serpentina anch'essa, del protagonista: e qui viene in mente un riscontro: la connessione ideologica della perpetuità dell'esistenza coll'idea del cipresso, come al tempo stesso il *liṅga* ci richiama al pensiero il mistico pino: ed invèro la testa di quel serpente il quale è simbolo di vita, come il pesce, e al tempo stesso di morte <sup>1</sup> del serpente che esce dalla cesta e che si drizza come incantato (come i *cobra* dei fachiri indiani al suono del loro flauto) quasi a contemplare e salutare l'arrivo del protagonista protervo; e quel *naga* è alla sua volta salutato dal satiro che trionfalmente

<sup>1</sup> Cf. nel *Vishṇu Purāṇa* il ricordo della Nāgapančamī o quinta lustrazione consacrata ai serpenti considerati come divinità; e poco appresso, come notò anche Wilson (senza però occuparsi della connessione mitologica) troviamo i rapporti col *Matsya* o pesce. — Per la trasformazione di Atys cf. Ovidio, Met. X. Vedi pure, De Gubernatis, *Mythologie des Plantes*, alla parola *cyprès*.

si reca l'altro *naga*, credo di origine çivaitica, con desiderî indecorosi: e quella testa ci ricorda le tradizioni prime che la Grecia e Roma ereditarono dall'Oriente. Io sono sempre di opinione che l'arrivo fra noi e forse anche il ritorno avvenuto più tardi presso gli orientali di tradizioni, insomma che uno scambio d'idee, abbia inconsciamente alimentato tutte le generazioni che mentre da gran tempo ci precedevano, pure inconsciamente prevenivano le nostre ricerche. Chi non ricorda Cibeles e la morte di Atys? ma i frutti della pianta afrodisiaca, per fare una sola citazione, sono ricordati anche da Marziale quando parlando di essi dice: *poma sumus Cybelae* ecc.; mentre come simbolo fallico troviamo parallelo il cipresso nella forma di *līnga* a fiamma; quel cipresso cantato da tanti poeti che richiamano al nostro pensiero antichissimi ricordi mitici ai più di essi, quasi senza dubbio, ignorati, e specialmente il duplice simbolo della vita e della morte: questa pianta che rappresenta il dolore perpetuo di Ciparisso da 'Coo per la morte di un cervo e per la quale ottenne da Apollò di essere trasformato nell'albero che da lui prese il nome: il quale alla sua volta sè nella forma di fiamma accenna al rogo e quindi al concetto di distruzione, accenna pure al concetto fallico: mi limiterò a citare Marziale, che su queste materie piuttosto scabrose raccolse discreta messe di tradizioni che lo avevano di gran tempo preceduto. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lib. VI, 49.

non sum de fragili dolatus ulmo  
 ..... columna est  
 Sed viva generata de cupresso.



E tanto più è da convincersi della derivazione orientale di certe tradizioni antichissime, che dall'Asia i Greci e i Romani accolsero senza rendersi ragione, ove si rifletta che l'associazione di tali concepimenti ci è presentata, in modo apparentemente insignificante, da moltissime rappresentanze, che ci porgono il filo per rintracciare la via del labirinto; e opportunamente scriveva Reinhold Rost, parlando di altro argomento, di presentare ai suoi lettori una multiforme formula poetica <sup>1</sup> ecc. Non sarà poi inutile il ricordare che l'albero e il serpente mentre figurano vivamente in un cilindro assiro e più ancora in una moneta di Adramittio, dove il serpente vien fuori dalla cesta rabbiosamente: <sup>2</sup> e tralasciando cose troppo note ai cultori di quanto si riferisce ai rapporti antichissimi fra l'Oriente e l'Occidente, ho voluto fare soltanto dei richiami, che ogni studioso potesse svolgere a suo talento; ormai del culto antico dei serpenti, fino alle celebrazioni degli *Ofiti*, del loro nesso cogli gnostici, ecc., è stato già detto molto, però sarebbe inutile ricordare le stele sepolcrali, che come gli obelischi ricordano culti fallici; credo nondimeno opportuno ricordare la memoria del Prof. E. Schiaparelli: *Il significato simbolico delle piramidi egiziane*. Dove chiaramente è dimostrato che la piramide rappresenta il sole raggiante e, in via secondaria e derivata, del sole nascente: dunque siamo ancora nel tema: da quanto

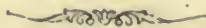
<sup>1</sup> Nell' *Orient und Occident* del Benfey. Vol. II. 546 nell' art. intitolato *Und wenn der Himmel wär' Papier*.

<sup>2</sup> Cf. Fergusson, nella classica opera *Tree and serpent worship*: dove molto a proposito è ricordato Epifanio: ed essi tengono un serpente vivo in una cista ecc.; cfr. pure il capitolo *The Serpent* nella *Zoological Mythology* di Angelo De Gubernatis (London Trübner 1872, II vol.).

espone l'insigne egittologo possiamo dedurre il concetto della vivificazione e della produzione: ma poichè si tratta di fasci solari sarebbe audacia soverchia il riconnettere questi col liŋga piromorfo? — In sostanza l'idea della produzione, che viene dal calore, non è forse parallela a quella del fuoco che distrugge? <sup>1</sup> Concludendo dirò che ho creduto opportuno di limitarmi ad alcune congetture su rievocazioni tradizionali concepite, forse inconsciamente, dai nostri padri; certo è che non frequentemente potrebbe trovarsi un documento nel quale l'arte figurativa abbia rappresentato meglio che nel nostro l'antinomia e simpatia della vita e della morte, e quindi del rinascimento perpetuo: ed è perciò che nel Museo di Perugia nella parete opposta a quella dove collocai il nostro soggetto, feci apporre un bel rilievo che rappresenta una elegante figura di Venere ipotimbia: la dea sorge splendida, e il vaso cinerario le è vicino.

G. DONATI.

<sup>1</sup> La dotta memoria fu pubblicata dalla R. Acc. dei Lincei, 1834.







# DEL NOME PAPA NELLE CHIESE CRISTIANE

DI

## ORIENTE ED OCCIDENTE



### BIBLIOGRAFIA

Sant' Ignazio di Antiochia, *Epist. ad Smyrn.*; *Ad Ephes.*; *Ad Mariam quae est Cassob.*, inautentica. — San Cipriano, *Epist. Consess. universi ad Ciprianum papam*; *Clerus romanus ad Cyprian. papam*; *De unitate ecclesiae*. — Tortulliano, *De pudicitia*. — I. Bracci, *La etimologia de' nomi Papa e Pontifex*. Roma, 1630; Trad. latina, Romae, 1690. — Abramo Maronita, patria Echellensis, *Chronicon orientale, nunc primum latinitati donatum*. Parisiis, 1641; *De origine nominis Papae, nec non de illius proprietate in romano pontifice, etc.* Trad. Romae, 1661. — T. Raynaud, *Onomasticon pontificium*. Romae, 1647. — G. B. Sollerio, *Disertatio fundam. ad hist. cronol. Patriarcha Alexandrinus, etc.* Romae, 1662. — Dielmann, *De vocibus Papae. Dissertatio*. Wittemberga, 1672. — De Amato, *Lettere erudite: Se Ennodio diacono di Pavia fosse il primo che appropriasse al rom. pont. la prerogativa di Papa*. Genova, 1715. — Ang. Rocca, *De roman. pontif. nomenclatura*. Roma, 1719. — D. Marsella, *Il pontificato massimo non mai assunto dagl' imperatori cristiani*. Roma, 1789. — A. Nuzzi, *Lett. al Card. Stefano Borgia sull' origine ed uso del nome Papa*. Padova, 1798. — G. Ciampino, *Examen libri pontificalis, etc.* Romae, 1688. — S. Vignolio, *Liber pontificalis, etc.* Romae, 1724. — L. Duchesne, *Le liber pontificalis, etc.* Parigi, 1886, sg. — Anast. Biblioth. *De vitis roman. pontificum*, Romae, etc. 1718. — Ciaconio, *Vitae et res gestae pontif. roman.* Romae, 1677. — Baronio, *Martyrol. romanum, etc.* Romae, 1598; *Annales ecclesiast.* Romae, 1568-1607. — Platina, *Historia della vita de' sommi pontefici*. Venezia, 1622. — De Novaes, *Elementi della storia*

*de' sommi pontefici*. Roma, Trad. 1821; *Introd. alle vite de' sommi pontefici*, etc. Roma, Trad., 1797. — G. B. De Rossi, *La Roma sott. crist.* Roma, 1864-1877; *Inscript. christ. urbis Romae*, Romae, 1861-1888; *Bull. lett. di archeol. crist. An.* 1865. — Orelli-Henzen, *Inscript. latin. ampliss. collect.* Turin, 1828-1856.

---

## INTRODUZIONE

La *Memoria* sul nome Papa che ora pubblico negli *Atti del Congresso internazionale degli orientalisti*, venne da me comunicata, in poche parole, nella *Sezione di storia comparata delle religioni* il dì 5 ottobre 1899. La mia comunicazione si accolse con benevolenza dai membri della *Sezione*. L'illustre professore Giovanni Réville, uno dei membri, giudicò l'annunziata mia ricerca storica importante ed originale. Accompagnò il suo cortese giudizio con una notevole osservazione su la origine del nome Papa. Alla quale osservazione detti breve risposta; ma se ne terrà il meritato conto nel mio scritto. Spero che esso voglia corrispondere alla buona accoglienza che ebbe la fuggevole comunicazione fattane in seno della *Sezione di storia comparata delle religioni*.

Forse alcuni, a leggere il titolo della *Memoria*, e le scritte mie parole, crederanno ch'io intenda scrivere un lavoro di pretta erudizione. Confesso che non ho mai amata la erudizione per la erudizione. L'ho, sì, amata e molto, ma come un eccitamento ai vivi per fatti de' morti da ammirare e imitare, o come un risveglio di dottrina sopra istorie ingiustamente alterate o dimenticate. Insomma, ho amata la erudizione quale

mezzo a buon fine. Con lo stesso intendimento, scrivo la presente *Memoria*.

Siccome l'occasione a scriverla è stata l'adunanza degli orientalisti in Roma, così cade acconcio ricordare che essi vennero poco apprezzati, e beffeggiati talvolta, finchè stimarono le loro indagini fine a se stesse. Per disprezzo, alcuni dissero che spreca vano ingegno a sapere quel ch'è inutile a sapere; altri, che annaspavano parole e radici di parole, quasi per passatempo; altri, che avevano conseguite soltanto arbitrarie connessioni verbalistiche. Lo stesso disprezzo toccò agli archeologi, pure essi, così come gli orientalisti, indagatori del passato, finchè credettero le loro ricerche un fine a se stesso. Però, nessuno oserebbe, oggi, burlarsi degli uni e degli altri, dopo che hanno coordinati i loro pazienti studii quali mezzi ad altissimi fini, e dopo che, messisi per tale via, sono pervenuti a mirabili risultati nelle antiche istorie della religione, della civiltà, della filosofia, dell'arte.

Lasciando da parte gli archeologi — de'quali non si pongono più in dubbio le loro importanti scoperte nel giro del passato remoto — sono innegabili e stupefacenti le scoperte ottenute dagli orientalisti in ordine alle religioni, alle civiltà, alla filosofia e all'arte degli antichi popoli. Basta al proposito volgere uno sguardo ai molti e proficui lavori del Müller, del Muir, del Kuhn, del Breal, del Maury, del Maspero, del Weber, dello Schiefner, del Kern, dell'Hang, del Lassen e di altri stranieri. Il simigliante può affermarsi degli studii linguistici dei nostri nazionali, Amari, Ascoli, Flechia, Gorresio, Teza, De Gubernatis, Guidi, Schiaparelli, Lasinio, Kerbaker, Pullè, Puini, Pizzi e di altri italiani.



E per arrecare qualche esempio, dico che il celebre indianista Max Müller capì di buon' ora che la linguistica non era scopo a se stessa: l'applicò subito allo studio delle religioni e dei miti religiosi. Se la sua interpretazione verbalistica de' miti non più regge davanti alla critica antropologica, resta come un arduo avviamento della linguistica verso la novella cognizione e spiegazione delle preterite gesta e credenze del genere umano. Restano ancora del Müller, apparenziate dalle sue indagini linguistiche, le opere geniali di lui su la scienza e la storia della religione, sullo svolgimento delle religioni, su la filosofia del linguaggio e su altri soggetti congeneri. Anche il nostro Ascoli, che di glottologo ha acquistata fama europea, confessò nel suo discorso del Congresso internazionale degli orientalisti di Roma, che la sola ricerca glottologica non basta a dare positivo e compiuto sapere. Essa lo prepara soltanto. Si limita il glottologo, egli disse alla « mera descrizione delle diverse famiglie linguistiche ». Sono il filosofo, l'antropologo e l'etnografo che danno « una spiegazione razionale del come i vari tipi di favella primamente si formino e si maturino (*XII<sup>me</sup> Congrès international des orientalistes. Bulletins*, n. 12, Rome, 1899).

Gli eruditi hanno l'obbligo di condursi alla stessa guisa degli orientalisti, e de' loro, a così dire, fratelli nelle divinazioni dell'occulto passato. Non devono essere semplici ammassatori e affastellatori di antichi fatti, se non vogliano diventare quasi fossili prediluviani, o grottesche stalattiti. La erudizione ha il dovere di assurgere all'alto scopo di aprire nuovi orizzonti storici, che, spiati ed applicati per bene, giovino

a illuminare le presenti e le future generazioni. In altre parole, l'antico bisogna rintracciare dove che stia nascosto, ricavarlo onde che possa venire, con l'intento d'istruire o d'ammonire i contemporanei ed i posterì.

Il nome Papa abbraccia una lunga storia, la quale ha il suo cominciamento nella primissima età cristiana. Certo, in essa storia la condizione che fermasi a raccogliere i fatti, o gl'indizii de' fatti, tiene non piccola parte. Ma chi può rivocare in dubbio che pervade tale raccolta di fatti o d'indizii di fatti un altissimo interesse morale, per i benefici o malefici influssi che esercitò e che esercita appo milioni di credenti nel Cristo il nome di Papa?

Cotesto nome ebbe nella primitiva chiesa cristiana un significato assai gradito, il significato, cioè, di padre spirituale de' credenti. Con l'andare de' secoli il nome Papa significò non tanto il padre spirituale, quanto il monarca spirituale, e, ch'è più, temporale, presumente a smisurata autorità e possanza. Da servo de' servi di Cristo, agognò — e vi riuscì in alcuni tempi — ad essere il signore de' signori del mondo. Come signore mondano, discende il nome Papa dal suo primitivo ed affettuoso significato appresso i fedeli. Alla morte di Pio VI (✠ 1799) in terra straniera, alcuni, ormai non più fedeli, dicevano, per odio, ad altri, tuttavia devoti fedeli: « Guardatene bene le ossa preziose; essendo l'ultimo dei vostri papi ».

I rapidi accenni esposti dicono chiaramente, che il mio è un lavoro non di sola erudizione. Tuttora il nome del Papa s'impone e s'infiltra nella vita religiosa e civile de' popoli cristiani. Il ricercare per sommi capi le origini di siffatto nome; le controversie che eccitò fra

le due chiese di Oriente e di Occidente; le principali fasi storiche in cui si svolse, soprattutto nella chiesa occidentale, è argomento ancor oggi di grande interesse morale e sociale, chiesastico e politico. Intanto, aspirando noi ad una massima imparzialità, nel trattare l'argomento, ci atterremo al metodo che meglio possa raggiungerla, al metodo, cioè, storico e critico, non a quello polemico ed apologetico.

---

## I.

### ORIGINE ETIMOLOGICA DEL NOME PAPA.

Questa origine, come spesso accade, si è affermata in modo vario, specialmente nella chiesa occidentale. Invece, nella chiesa orientale l'origine del nome Papa subì piccola varietà, o, meglio, varietà appena accidentale. Propagatosi colà il Cristianesimo, si diede a tutti i ministri del culto il nome di Padri. Nell'uso comune il nome di Padre, *Πατήρ*, si trasformò, per abbreviazione ed alterazione, nel nome di Papa, *Παπας*, od anche *Παππας*. Il ministro, poi che otteneva qualche grado superiore, godeva il nome di Primopapa, *Πρωτοπαπας*, o *Πρωτοπαπασσο*. Si disse ancora il Primopapa Primopasso, *Πρωτοπαπασσο*. Della denominazione di *Πρωτοπαπασσο* si ha un esempio ancor oggi in Italia, propriamente in Messina. Quivi, in una chiesa, dicesi la prima dignità Protopapasso, costumanza là adottata nel tempo che la Sicilia fu sotto il dominio imperiale di Oriente.



Quanto alla chiesa orientale aggiungo poche altre avvertenze che dimostrano la varietà appena accidentale avvenuta in quella sul nome Papa, *Παπα*. In alcune scritture od iscrizioni leggesi non il nome di *Παπας*, o di *Παππας*, bensì quello *Ἀπας*, ed anche di *Ἀπα*. Per semplice accorciamento si elide a principio di parola il *Π*, ed eziandio la *ς* in fine di parola. In una stele copta del Vaticano si è verificato non l'accorciamento, sì il raddoppiamento del *Π*. Leggesi in essa non *Παπα*, sì *Ππαπα*. Potrebbe darsi che il doppio *Π* fosse uno sbaglio causale; ma potrebbe ancora indursi, che il doppio *Π* avesse un valore significativo, cioè di *Πρωτο* e di *Παπα*; in guisa da dovere scorgere nel vocabolo *Ππαπα* il *Πρωτοπαπα*. Delle due interpretazioni il lettore può accettare l'una o l'altra; non alterando l'una o l'altra interpretazione la origine etimologica del nome Papa nelle chiese orientali.

Giova un'ultima avvertenza, ed è questa: che i Greci chiamarono i ministri di Chiesa a gradi superiori ancora *Πρωτοπρεσβυτερι*, non *Πρωτοπαπι*, o *Πρωτοπαπασοι*. La diversa appellazione di Protopresbiteri e di Protopapi o di Protopapassi raggiunge il medesimo significato; atteso che presbitero, nell'uso originario, vale anziano, o, ch'è lo stesso, padre spirituale; sì che il Protopresbitero equivalga, così come il Protopapa, il Primo padre.

Le notizie arrecate bastano per la origine etimologica del nome Papa, ed anche per i suoi derivati rispetto alla chiesa di Oriente. Per la stessa origine domina una grande varietà di opinioni nella chiesa di Occidente. È fuori dubbio che la voce Papa, nel significato di Padre spirituale, si usò di buon'ora ancora nella chiesa occi-

dentale. In parecchie epigrafi delle catacombe di Roma si rinviene il nome Papa, nel significato non di titolo pontificale, ma di affetto paterno. Ad esèmpio, nelle catacombe di Callisto il diacono Severo ricorda, in una iscrizione, Marcellino come *Papa suus*, nel senso di sola paternità spirituale. Nello stesso senso leggesi, in altre iscrizioni, *Papa meus*, *Papa noster*. All' uopo arrecherò in seguito altre conferme, allorchè dirò della origine storica del nome Papa.

Continuando ora nella origine etimologica, osservo che coloro i quali accettarono in Occidente il vocabolo Papa siccome una importazione greca, a guisa di tante altre importazioni greche, nella dottrina e nella lingua, avvenute nei primi secoli cristiani, la origine etimologica di quel vocabolo riuscì facile e, insieme, sicura. Avendo la chiesa di Oriente ritenuta la trasformazione dialettale del nome *Πατήρ* in quello di *Παπας*, ritenne anche la chiesa di Occidente il nome Papa quale trasformazione del nome *Pater*; benchè non si abbiano indizii che siffatta trasformazione siasi attuata in modo spontaneo nella lingua latina, così come nella lingua greca. Mancando tali indizii, gli scrittori occidentali, per le vecchie e nuove gelosie, si sono adoperati a dimostrare che il nome Papa sia non un primo derivato dell'idioma greco, ma piuttosto un primo derivato dell'idioma latino, o, almeno, un portato ebraico. Tocchiamo dei varii tentativi fatti dagli scrittori occidentali. Alcuni hanno opinato, che ancora nell'idioma latino rinvenivasi l'uso della parola greca *Παπας*, *Παππας*. Al proposito avvertono che i fanciulli, nel carezzare i genitori, o nel domandare a loro il pane, dicono Papa, o Pappa. Sembra comprovato simile uso appresso Giovenale (*Sa-*

tyr. VI, v. 632), dove trovasi la parola *Pappas*, interpretata dal cardinale Baronio quale *Pater* (*Martyrologium, Die X Januarii*).

Altri si sono sforzati a rintracciare la origine etimologica del nome Papa nel linguaggio arcaico italico. In questo esiste, di fatto, il vocabolo Papa, significante Direttore o Custode. Ciò posto, si osserva da un lato, non potersi dubitare che il latino antiquato italico ha influito nel sopravvenuto latino romano, e dall'altro che il pontefice è Direttore e Custode delle anime. Innocenzo III, per citare un solo esempio, conchiude una sua epistola: *Papa est ergo Custos animae* (*Lib. III, epist. I, X, ap. Migne Pat. lat.*).

Altri hanno arbitrato che il nome Papa derivi dalle due sillabe iniziali di Paulus e di Petrus. A loro avviso, i decreti papali, anticamente esordivano così: *Decretum Petri et Pauli*. Di più, a principio fu in uso la voce Pape, non la voce Papa. Derivazione questa sforzata; ma importante la notizia dei decreti portanti in cima i nomi di Pietro e di Paolo; notizia dataci dal Bracci nel libro citato, senza però documentarla. Qui giova il prezioso contributo della primitiva arte cristiana.

Nelle catacombe di Roma si sono scoperte diverse immagini di Pietro e di Paolo, l'uno accanto all'altro, e talvolta Paolo a destra di Pietro. Fra le immagini più belle sono quelle rappresentate dal medaglione di bronzo, scoperto dal Boldetti, illustrato da lui prima, poscia dal De Rossi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*. Vol. I, 192. Roma, 1720.  
— De Rossi, *Bullettino*, ecc. An. 1867, p. 85 e sg.



Ricordo altre derivazioni etimologiche, piuttosto curiose, che probabili. Taluno ha creduto che il nome Papa sia proceduto dal nome Pappo, riferentesi alla lanuggine di alcuni fiori. Essendo il Pappo dei fiori di poca durata, si è applicato al capo della Chiesa, trasformandolo in Papa; atteso che sono eletti papi d'ordinario i vecchi. I quali, per la loro età, hanno poca durata come il Pappo. Tale altro ha messo a profitto il verso dantesco: « Innanzi che lasciassi il pappo e il dindi » (*Purg.* XI, 105). Ha quindi creduto, il nome Papa esser nato non dal Pappo de' fiori, bensì dal Pappo, cioè pane de' bambini; in quanto che il capo della cristianità ne sia il pane spirituale. Qualche altro ha divisato, corrispondere il nome Papa alla interjezione latina *Pape*, voce di maraviglia, che bene può rivolgersi al sommo gerarca chiesastico, quale persona *admirabilis*. Il Petrarca fa buon viso a tale origine del nome Papa.<sup>1</sup>

A quel ch'io sappia, gli scrittori occidentali non si sono avvalsi, nel caso, dell'altro verso dantesco: « Pape Satàn, pape Satàn aleppe » (*Inf.* VII, 1). Si conviene dagl'interpreti che le due parole Pape contengono una esclamazione di maraviglia, e che si riferiscono alla interjezione latina *Papae*. Ma siccome la esclamazione di maraviglia è per un essere terribile, non ammirabile — secondo che credevasi il diavolo nel medio evo — così gli scrittori occidentali si sono giovati, nelle loro indagini etimologiche, dell'altro e non di questo verso dell'Alighieri.

Bramando gli etimologisti d'Occidente di fare latina, non greca la denominazione di Papa, hanno so-

<sup>1</sup> *De vita solitaria*, lib. II, seil. XIII, cap. XVIII.

stenuto che la parola *Παπας* sia venuta dall'antiquata lingua romana. Di tal guisa i Greci han ricevuto, anzichè dato il nome Papa. Quale la prova? Eccola in breve: gli antichi romani pronunziavano, per accorciamento, la sillaba Pa per Papa, così come le altre sillabe Po per *Populos*, Tau per *Taurus*. Conghiettura questa più ingegnosa, che giusta.

Alcuni latini scrittori, con un occhio alla etimologia e con un altro alla storia, hanno escogitato che il nome Papa sia risultato delle due prime sillabe o di queste due parole: *Pastor pastorum*, o di quest'altre due parole: *Pater patrum*, o *Pater patriae*. Veramente il titolo onorifico di *Pater patriae* si è dato in Roma agli imperatori, eccezionalmente ai papi. Ancora alle imperatrici davasi quel titolo così modificato: *Mater patriae*.<sup>1</sup> Ai papi si è dato spesso, conforme ai dettati evangelici, il titolo onorifico o di *Pastor pastorum* o di *Pater patrum*. Questo secondo titolo si diede, nel medio evo, infino alla papessa Giovanna; della quale la tradizione conservava questo verso, allusivo al suo parto favoloso: *Papa pater patrum papissae pandito partum*.<sup>2</sup> Sono adunque storici i denominativi, per il vescovo di Roma, di *Pastor pastorum*, o *Pater patrum*, ma di una induzione molto incerta la derivazione del nome Papa dalle due prime sillabe delle due denominazioni.

<sup>1</sup> *Corpus inscription. latinarum*, Berlino, 1863, sg.

<sup>2</sup> Döllinger, *Die papstsabeln des Mittelalters*. Monaco, 1863. — Bianchi-Giovini, *Esame critico degli atti e docum. relativi alla favola di Papessa Giovanna*. Milano, 1845. — In Roma esisteva nella via tra S. Clemente ed il Colosseo, una statua della favolosa papessa, con questa iscrizione: *Papa pater patrum peperit papissa papellum*. Venne distrutta per ordine di Sisto V.

Mi resta a dire di un ultimo tentativo degli Occidentali, di cavarne la origine etimologica dall' eloquio ebraico, documentato dall' A. e dal N. Testamento. Si racconta nell' A. T., che Eliseo, al vedere trasportato in cielo Elia da un carro, tirato da cavalli di fuoco, esclamò: *Pater mi, pater mi* (*Re*, lib. II, cap. II, 11, 12). Ancora, i principali leviti nell' A. T. erano chiamati: *Principes patrum* (*Esdra*, I, 5; III, 12; IV, 3). Nel N. T. Gesù Cristo ci insegnò a cominciare la preghiera per eccellenza a Dio così: *Pater noster qui es in coelis* (*Matt.* VI, 9). Più volte nello stesso capo VI di Matteo occorre il nome di *Pater* o di *Patrum* (*Vers.* 1, 4, 6, 8, 9, 15, 18, 26, 32). La voce *Abba*, forma caldaica della voce *Pater*, viene spesso adoperata nel N. T. (*Marc.* XIV, 36; *Paolo*, *Rom.* VIII, 15; *Gal.* IV, 6).

Gli scrittori occidentali, eruditi da siffatto uso non raro della voce *Pater*, in vario modo espressa, osservarono che la derivazione del nome Papa sia avvenuta dal vocabolo caldeo-ebraico a questa maniera: da principio accadde la trasformazione del *b* in *p*, pronunciando non *Abba*, bensì *Appa*; di poi, per una trasposizione di lettere, nacque il nome Papa da quello di *Appa*. Ciò posto, è bene avvertire che in un Inno di Callimaco a Diana, Giove è chiamato *Appa*, non *Abba*; e che appresso i cristiani copti è detto il padre spirituale, alla maniera caldeo-ebraica, *Abba*. V' ha di più. Per una prolungazione della voce *Abba*, i cattolici appellarono, primieramente tutti i monaci *Abbati*; nome che col tempo si attribuì al solo capo di qualche monastica abbazia.

La etimologia, nel modo onde si coltivò prima del nostro secolo, non poteva risolvere a perfezione il pro-



blema della origine etimologica del nome Papa. Era necessario il sussidio degli studii linguistici, considerati nel doppio moto di conservazione e di trasformazione avuto dalle lingue, anche dalle varie lingue cristiane di Oriente e di Occidente. Così solo poteva raggiungersi una perfetta soluzione su la origine etimologica del nome Papa. Non trattando ora tale questione molto complessa, possiamo attenerci, per le cose esposte, al fatto innegabile che il nome Papa fu, nell'uso comune, un'acconciata trasformazione del nome *Πατήρ* appo gli Orientali, del nome *Pater* appo gli Occidentali: trasformazione noveratasi prima in Oriente che in Occidente.

Sono da aversi piuttosto come ingegnose, che come ben fondate le varie derivazioni etimologiche tentate dagli scrittori occidentali, per chiarire il fatto del tutto indipendente da quello accaduto nella chiesa orientale. Quel che può affermarsi con massima probabilità, si è che le due chiese cristiane di Oriente e di Occidente accettarono volentieri la trasformazione di *Πατήρ* in *Παπας*, di *Pater* Papa; avendo Gesù Cristo, nell'invocare Dio come suo Padre, adoperata la voce *Abba*, forma caldeo-ebraica non lontana, secondo è detto, dal nome di *Παπας* o di Papa. Volgendoci, intanto, alla origine storica, molte incertezze della origine etimologica si dissipano, o, almeno, si diradano.

---

## II.

## ORIGINE STORICA DEL NOME PAPA.

Del costume religioso in Oriente di chiamarsi papi e non padri tutti i preti, si ha un indizio storico innegabile perfino nelle catacombe di Alessandria. Nel 1865 C. Wescher inviò una relazione a G. B. de Rossi in Roma intorno ad esse catacombe. Fra le varie notizie primeggiava questa: che a Cerdone, terzo successore dell'apostolo Marco — ivi creduto fondatore della chiesa Alessandrina — si dava in una iscrizione il nome di *Ἀπα*. I due archeologi convennero che il nome *Ἀπα* alludeva al nome *Παπας*.

Il de Rossi, nell'interpretare il vocabolo *Ἀπα*, giudicò che nella iscrizione erano probabilmente perite due lettere, una innanzi ed una dopo; in guisa che la iscrizione, nella sua integrità, doveva avere il nome di *Παπας*, non quello di *Ἀπα*. Noi abbiamo già avvertito che in Oriente era in uso la parola *Ἀπα*, o l'altra di *Ἀπας*, in luogo del nome *Παπας*; sì che possa aversi per una semplice elisione la parola *Ἀπα* dell'epitaffio alessandrino. Del resto, l'avviso del de Rossi, che siansi, cioè, distrutte le due lettere *Π* ed *Σ*, è non disprezzabile per la ragione che in una epigrafe cimiteriale convenisse adoperarsi la maniera di scrivere più accettata.<sup>1</sup>

È sembrato, inoltre, al de Rossi che il nome Papa attribuito a Cerdone, terzo vescovo di Alessandria, esprimesse non semplice paternità spirituale, sì bene un ti-

<sup>1</sup> *Bull. d'archeol. crist.*, An. 1865, p. 60-64.

tolo di autorità giurisdizionale. Di qui inferisce che il nome Papa, come titolo onorifico e di giurisdizione, sia apparso la prima volta in Oriente, e propriamente nella chiesa di Alessandria. Siamo al secolo I dell'era cristiana. In questo tempo il costume generale e prevalente nelle chiese di Oriente e di Occidente, è di adoperare il nome Papa, quale sola testimonianza di paterna affezione spirituale. Cotesto si par chiaro dalle cose dette nell'altro numero; ma più e meglio si renderà chiaro dalle cose che dirò in seguito.

Nei primi secoli del cristianesimo si usò come titolo di onore e di giurisdizione il nome non di Papa, sì di Episcopo; nome questo non di conio chiesastico, ma politico, e di origine non latina, ma greca: *Επισκοπος*. Di tal guisa avvenne che come il nome Papa, di origine primieramente greca, e in uso appo le chiese greche, passò di poi nell'uso della lingua e della chiesa latina; così il medesimo trapasso storico ebbe luogo rispetto al nome Episcopo: *Επισκοπος*. Fra le due chiese orientale ed occidentale fu, nei primi secoli, perfetta unione, salvo poche questioni, subito composte, di liturgia. Per conseguenza i due nomi di Papa e di Episcopo, nati ed usati in Oriente, subito rinacquero e si usarono in Occidente. Il nome di Episcopo, che nel significato originario importava ispettore, soprintendente, si adattava bene come titolo di onorificenza e di vigilanza accordato ad alcuni sacerdoti, meglio che non il nome di Papa, che per l'origine e per l'uso teneva sempre le veci di Padre spirituale appo le comunità cristiane.

Al proposito il grave problema storico, si è di esaminare se l'episcopato abbia dimostrato, prima che in



Occidente, in Oriente tendenze a diventare da democratico monarchico, o, ch'è lo stesso, da esistente ugualmente in più ministri delle varie chiese cristiane, dipendenti, per la generale giurisdizione, da un capo, riconosciuto come l' *Episcopus episcoporum*. Tale problema storico difficile verrà trattato e risoluto in altro numero, dove cadrà più acconcio. Al presente dobbiamo continuare nella origine storica del nome Papa, documentandola per l'Occidente, dopo averla documentata per l'Oriente.

Abbiamo ricordato nell'altro numero, per le catacombe di Roma, le denominazioni diverse di *Papa meus*, di *Papa tuus*, di *Papa noster*, di *Papa optime*, tutte significanti rispetto de' cristiani verso i ministri di Chiesa, come loro padri spirituali. Apprendesi, infatti, da una iscrizione funeraria, che il diacono Severo chiama il vescovo di Roma Marcellino (296-304) *Papa suus* con queste parole: *Jussu papae sui, Marcellini*.<sup>1</sup> Filocolo dichiarasi, in altra iscrizione, amico di Damaso, vescovo di Roma (366-384), che appella *Papa suus*.<sup>2</sup> In un'altra epigrafe si dà il nome di Papa, sempre in segno di spirituale paternità a Zosimo, vescovo di Roma (417-418).<sup>3</sup> Ricordo un'ultima iscrizione, che contiene pel vescovo di Roma, Vittore I (193-203), il nome di Tata, equivalente ancor oggi appresso i nostri contadini al nome di Papa, o, ch'è lo stesso, di Padre.<sup>4</sup>

Da questi documenti epigrafici, tanto preziosi per la storia, si desume che il nome Papa risale, nella chiesa

<sup>1</sup> De Rossi, *Inscript. etc. Prolog.* p. CXV.

<sup>2</sup> *Ibidem*, *Prolog.* p. LVI.

<sup>3</sup> Muratori, *Novus thesaur. vet. inscript.* n. 11, 1739-1742.

<sup>4</sup> Orelli-Henzen, *Inscrip. lat. amplissima collectio*, n. 182-1856, 6025.

occidentale, ai primi secoli, e che venne adoprato a testimoniare affetto paternale, non titolo autorevole. A significare cotesto titolo, si usò nella chiesa occidentale, così come nella chiesa orientale, il nome non di *Papa*, sì di *Episcopus*. Quanto alla chiesa occidentale ecco le prove storiche, forniteci anche dall' epigrafia. In Roma due serie di sepolcri cimiteriali contengono epitaffii episcopali, non papali: una prima serie ci si porge dalla tradizionale catacombe dell' apostolo Pietro; una seconda dalle celebri catacombe di Callisto. Per queste catacombe il suo scopritore, G. B. de Rossi, raccolse cinque epitaffii episcopali. Ne ricordo uno solo di Caio, morto nel 296, col nome di *Episcopus*, non di *Papa*.<sup>1</sup> Ancora in altri epitaffii di altre chiese, fuori di Roma, si rinviene per i dignitari in generale, a tutto il secolo III, il nome di *Episcopi*. Non solo i cimiterii, ma eziandio alcuni dittici rammentano la morte di ministri, posti a capo delle chiese, co' nomi di *Episcopi*.

Il sistema episcopale e non papale, dominante come titolo di onore e di giurisdizione nei primi tre secoli, e con qualche eccezione anche nel secolo IV, era del tutto conforme al dettato biblico. In questo si cercherebbe invano il nome *Papa*, designato come autorità chiesastica. Vi si trova, invece, il nome *Episcopus*, nel greco eloquio di *Επισκοπος* (*Atti*, XX, 28; 1<sup>a</sup> *Tisn.* III, 2; *Tit.* I, 7; *Filip.* I, 1; 1<sup>a</sup> *Pict.* V, 2). In riconferma abbiamo la grave testimonianza di San Girolamo. Essendo stato segretario nel secolo IV del Vescovo di Roma, san Damaso, classifica così i diversi gradi delle chiese: *Singuli ecclesiarum Episcopi, singuli archipreshyteri, singuli*

<sup>1</sup> *Roma sotterranea cristiana*. 1864-1877.

*archidiaconi* (*Epist. ad Rusticum*, CXXV). Questo luogo prova ad evidenza, che nel IV secolo si dava il primo posto alla dignità episcopale, e poscia venivano le altre dignità arcipresbiterali ed arcidiaconali.

Alle prove storiche su la origine del nome Papa, desunte dall' epigrafia, aggiungiamo altre prove storiche forniteci da sant' Ignazio, da Tertulliano e da san Cipriano, tutti e tre Padri chiesastici de' primi secoli cristiani.

Rispetto a sant' Ignazio lo scritto del Nuzzi citato nelle *Sorgenti*, rammenta la epistola di lui a Maria Cassobula; nella quale Ignazio, vescovo e martire chiama Lino, successore di san Pietro, col nome di Papa. Il Nuzzi ritiene, per una ipotesi infondata, come *apocrifa*, ma *autentica* la epistola a Maria Cassobula. Per ragioni irrefragabili la critica l'ha allogata fra le epistole inautentiche. Il Bracci già da noi citato è pure favorevole all'autenticità della epistola ignaziana alla Cassobula; però afferma che il santo Padre nominò come Papa non Lino, sì Anacleto (100-102). Noi ammettendo la inautenticità di essa epistola co' migliori critici, non ne facciamo nessun conto.

Affermo ben volentieri che il grande eroe cristiano martirizzato a Roma sotto Traiano (98-117), avesse potuto dare il nome di Papa, come sinonimo di Padre, più probabilmente ad Anacleto, che a Lino. Da ciò non è concesso di indurre, che sant' Ignazio usasse tal nome solamente per il vescovo di Roma, perchè egli lo tributa ancora ad altri vescovi. Se ne ha un documento incontrastabile nella sua epistola agli Smirnesi, forse la prima da lui scritta, e riconosciuta da tutti autentica. Di fatto, in essa raccomanda ai cristiani



l'obbedienza ai loro vescovi, come loro *Παπ*, cioè loro padri spirituali.

Tertulliano ci porge un'altra attestazione dell'uso de' nomi Papa e Papi appresso i Latini, così come appresso i Greci dai primordi del cristianesimo. Al proposito il Nuzzi arreca un passo *De pudicitia*, uno degli scritti di Tertulliano, divenuto già accanito montanista, in opposizione alla facile indulgenza verso cristiani corrotti, e alle tendenze gerarchiche di Roma. In esso scritto chiama il vescovo Benedetto, rimproverato per troppa indulgenza, *Benedictus Papa, Bonus Pastor*. La testimonianza di Tertulliano, nato nel 160 e morto nel 230, mostra chiaro che al suo tempo davasi a tutti i vescovi nel significato di spirituale paternità, il nome di Papa.

Cotesto nome, nel significato di titolo supremo giurisdizionale, attribuito al vescovo di Roma, è posto in canzonatura da Tertulliano, nello stesso trattato *De pudicitia*. Qui chiama, ironicamente, Zefirino (203-220) *Pontifex Maximum, Episcopus episcoporum*, a cagione d'un suo *Edictum peremptorium*. In sostanza gli dà del Rimbambito, o del Papasso in senso ironico. Ingegno poderoso ed animo ardito Tertulliano fu nel secolo III il Lutero del suo tempo. Nel trattato menzionato pone in rilievo la chiesa invisibile, che ha a capo Cristo, che fin d'allora si agognava di sostituirla alla chiesa visibile. Con tutto ciò non isconosce che Pietro fu da Cristo destinato *personaliter*, al governo della Chiesa; non però con potestà sovraneggiante su gli altri apostoli (cap. XXI). Per tale ragione deride Zefirino che aspirava ad essa potestà a guisa di Distrefe, rimproverato da san Giovanni (3<sup>a</sup> Epist. v. 9).

Della primitiva origine storica del nome Papa, abbiamo un altro documento negli scritti di san Cipriano, creato vescovo di Cartagine nel 248, martirizzato alla stessa Cartagine nel 258. Assente da Cartagine al tempo della sua persecuzione, il clero di Roma inviò una lettera al clero cartaginese (*Epistola cleri romani ad clerum carthaginensem*) nella quale Cipriano è detto Papa. Lo stesso clero di Roma scrive altra epistola a Cipriano, così indirizzata: *Clerus romanus ad Cyprianum papam*. I confessori di Cartagine scrivono al loro vescovo assente con questo indirizzo: *Confessores universi ad Cyprianum papam*. Nei tre concili di Cartagine, tenuti da Cipriano, venne chiamato Papa, nel senso di padre spirituale.

Qualche cattolico ha stimato, senza documentarlo, che nel III concilio di Cartagine si fosse decretato, doversi conferire al solo vescovo di Roma il nome Papa, quale *primus inter impares* per la giurisdizione (Rocca, *Op. cit.* p. 4). Per i cattolici San Cipriano è stato sempre, a così dire, il cavallo di battaglia. Il decreto a cui allude il Rocca, non esiste; ma è vero che con San Cipriano pigliò il sopravvento non il papato universale, bensì l'episcopato universale di Roma. Nel suo libro *De unitate ecclesiae*, egli stabilisce in modo risoluto, che *extra Ecclesiam salus nulla*; che la Chiesa deve avere la unità nella varietà delle chiese, *unitatem in varietate*; che deve esservi un *episcopatum unum episcoporum multorum*; e che *ut unitatem manifestaret, unam cathedram constituit*. Cipriano allude alla cattedra tenuta dall'apostolo Pietro, per volere di Gesù Cristo.

Altri passi *De unitate ecclesiae* confermano le prefate sentenze. Per esempio, ivi si raccomanda ai ve-

scovi la subordinazione al vescovo di Roma, per avere la unità episcopale: *ut episcopatum quoque ipsum unum, atque indivisum probemus.*<sup>1</sup> Altrove sentenza: Nam Petro primum Dominus, super quem edificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit (*Epist. ad Zabujanum*). Scrivendo al vescovo di Roma, Cornelio (253-255), così esprime: *Petri cathedram, atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.* Di più aggiunge per la chiesa di Roma: *radix et mater ecclesiae cattolicae.* (*Epist. XIV; XLV*). A San Cipriano premeva assai assai l'unità chiesastica, non per amore della gerarchia romana, sì bene per amore della religione cristiana. Egli era molto impensierito del danno gravissimo che veniva al cristianesimo, a cagione di tanti dissidenti che lo dividevano e frastagliavano. Paragona i dissidenti ai raggi che dal sole si distaccano, ai ruscelli che si dipartono dalla sorgente, ai rami che si svellono dall'albero, alle pecore che abbandonano il pastore. Siffatta è la cagione del suo insistere su la unità della Chiesa. La quale unità il santo credeva fermamente necessaria per conservare la unità ed uniformità della fede cristiana: unità ed uniformità che si sarebbero conseguite, secondo lui, sottomettendosi i dissidenti all'ubbidienza o all'autorità de' vescovi delle chiese cristiane, o all'autorità de' concilii da essi rappresentata, allora governanti insieme col vescovo di Roma, non per anche dominante solo nel governo della Chiesa. Insomma, reputava necessaria, al progresso della religione, la unità episcopale governante o nei concilii

<sup>1</sup> Vedasi *L'episcopato, ossia la potestà di governare la chiesa.* Parte I<sup>a</sup>, 1789. L'opera cattolica è di autore anonimo; probabilmente n'è stato scrittore Genn. Cistari, prete napolitano.



o nella chiesa, non la unità papale governante in una unica chiesa, dalla quale tutte le altre chiese dovevano dipendere. Ciò si potè effettuare assai dopo il secolo III, attraverso innumerevoli contrasti.

Al tempo di San Cipriano continuava ad adoperarsi il nome Papa nel significato di padre spirituale de' fedeli, e in tale significato si conferiva ai vescovi ed ai sacerdoti semplici delle varie chiese di Oriente e di Occidente. Importa assai notare che il Santo dà, in alcune lettere, anche il nome di *Frater* o di Collega. Così egli chiama ora Cornelio, ed ora Stefano I. Nè i due vescovi di Roma se ne risentono. Il che riconferma che la unità chiesastica da lui desiderata era tuttavia democratica, o, al più, oligarchica, non mai gerarchica e monarchica. Di che è prova palmare eziandio il contegno tenuto da Cipriano verso Stefano I riguardo al giorno della celebrazione della Pasqua, ed al battesimo amministrato dagli eretici. Gli storici cattolici della Chiesa, che fanno di Cipriano un atleta del primato di Roma, vanno di là dal vero pensiero di lui, e del vero stato in cui si reggevano le comunità cristiane nel secolo III.

Il tutto fino qui esposto dimostra ad evidenza, essere antichissima, dal primo secolo cristiano, la origine storica del nome Papa, nel senso di paternità spirituale, non di potestà giurisdizionale. La quale origine storica fu pienamente conforme ai due sommi ideali di Paternità e di Filialità insinuati nel cuore degli uomini dal cristianesimo. La Paternità di Dio verso tutti gli uomini, annunciata dal Cristo, partorì, com'è naturale, la Filialità di tutti gli uomini verso Dio. Siffatti ideali si recitarono nelle chiese cristiane di Oriente e di Oc-

cidente tra i ministranti e ministrati; assumendo i primi il nome di Padri, e, per accorciamento, di Papi, ed i secondi quello di Figli nel Cristo.

Accanto ai due nomi di Paternità e di Filialità crebbe il terzo nome di Fraternità. Essendo tutti gli uomini proclamati figli di Dio e del suo Cristo, diventavano per questo tutti infra loro fratelli. Cotesta universale fratellanza si applicò, a volte, dai fedeli ai loro sacerdoti ed anco ai vescovi, chiamandoli fratelli. Ma tale applicazione fu rarissima. Non il simigliante può dirsi de' sacerdoti e de' vescovi, nel chiamarsi e salutarsi fra loro. Abbiamo veduto che il vescovo Cipriano appellò fratello Cornelio e Stefano I, vescovi di Roma. Con l'andare de' secoli si smise tale costume; tanto che Gregorio IV (827-844) se ne lamentò co' vescovi di Francia, che in una loro lettera l'avevano denominato *Frater*, non *Pater*; giacchè a lui si doveva *paternam*, non *fraternam* reverentiam. <sup>1</sup>

### III.

## CONTROVERSIA SUL NOME PAPA

### FRA LE DUE CHIESE DI ORIENTE E DI OCCIDENTE.

Lascio da parte tante controversie, spesso dolorose e scandalose fra le due chiese, cagionate da dissensi or dogmatici, or gerarchici ed ora liturgici. Forse tor-

<sup>1</sup> C. Du Cange, *Glossarium ad script. mediae et infimae latinitatis*. Tom. V, col. 258. Parisiis, 1733.

nerà gradita ed utile ai lettori la sola numerazione di siffatti dissensi. I principali sono i seguenti: 1° Gesù Cristo, per gli Orientali, è l'unico capo della Chiesa; per gli Occidentali è anche il Papa, come Vicario di Gesù Cristo; 2° Per i primi soltanto i Concilii generali possono stabilire i dogmi, la morale e i riti delle chiese; per i secondi ha tale potere ancora il Papa *ex Cathedra*; 3° Per i primi lo spirito Santo procede dal solo Padre; per i secondi dal Padre e dal Figlio; 4° Per i primi è libera la lettura della Bibbia; per i secondi si richiede l'approvazione del Papa o de' Vescovi; 5° Dai primi si ammette il matrimonio del clero, eccettuato per i vescovi, che anco da vedovi possono aspirarvi; dai secondi è ammesso il celibato per tutti i sacerdoti, secolari e regolari; 6° Per i primi la Comunione deve farsi con le due specie del vino e del pane, lievitato; per i secondi deve farsi con la sola specie del pane, non lievitato; 7° Secondo i primi la lingua del culto deve essere volgare; secondo i secondi, latina; 8° I primi non permettono nel culto la musica strumentale; i secondi la permettono; 9° Tra i primi e i secondi, dopo il secolo IV, continui contrasti su la gerarchia, se, cioè, debba riconoscersi, oltre quella di Occidente, anche l'altra di Oriente; 10° Rigetto de' primi contro i secondi delle Indulgenze papali, della Infallibilità papale, del Sillabo papale, della Immacolata Concezione.<sup>1</sup>

Per allontanare, o, almeno, mitigare i menzionati dissensi — col buon fine di ritornare le due chiese alla

<sup>1</sup> Vedasi *Revue de theologie et de philosophie* di Parigi, Settembre 1899.



primitiva unione — si sono fatti varii tentativi, ma sempre invano. Un ultimo tentativo si è fatto da Leone XIII con la sua Enciclica *Principibus populisque universis*. Pareva dovesse ottenere felice risultato; ma dopo parecchi anni è aspettato anche invano. Lascio, ripeto, da parte queste controversie dogmatiche, gerarchiche e liturgiche fra le due chiese. Mi fermo a quella sul nome Papa, a vero dire in apparenza nominale, benchè pur essa sostanziale; implicando i vecchi contrasti e rancori delle due chiese, da prima amiche, poi rivali e nemiche.

E in prima osservo che se nella ricerca si fosse stabilito il vero punto di veduta storico; se, inoltre, si fosse posseduto nei secoli XVII e XVIII il patrimonio storico delle epigrafi allegate; e se, infine, nella discussione non avessero influito le consuete discordie e gelosie, la questione avrebbe raggiunta facile e pronta soluzione.

Delle mie asserzioni sono un dimostrato bastevole i due numeri precedenti su la origine etimologica e storica del nome Papa, e specialmente quello della origine storica. Quanto alla origine etimologica aggiungiamo una osservazione, appena accennata, tolta di peso dagli studii linguistici del nostro secolo. Nel vocabolario cristiano, quello che accade negli altri vocabolarii, si avverò perfettamente. Nelle lingue in generale, così come negli altri fatti civili, cooperano due movimenti: uno di conservazione, e uno di trasformazione. Per quello di conservazione si tengono in conto le lingue classiche di ciascun popolo, di ciascuna istituzione. Per il movimento di trasformazione le lingue subiscono alterazioni fonetiche, modificazioni

analogiche, accorciamenti di parole, mutazioni dialettali, compenetrazioni di neologismi.<sup>1</sup>

Il cristianesimo avendo introdotto fra gli uomini una gran quantità di nuove idee e di nuovi fatti, si adattò, per iscopo di facile propaganda, in sul principio ai vocaboli classici greci e latini, nelle loro modificazioni subite. Il che avvenne appunto sul nome Papa, modificazione ed alterazione delle voci classiche di *Πατήρ* e di Pater. Col tempo le due chiese si giovarono, per la promulgazione di nuovi dogmi o riti, anche della combinazione studiata tra voci greche o latine; ma nè di ciò, nè di altre cose affini al vocabolario cristiano devo occuparmi.

Preme, intanto, concludere, che se gli studii linguistici contemporanei si fossero conosciuti ne' secoli precedenti, le controversie tra gli scrittori orientali ed occidentali, anche per tale conoscenza, si sarebbero molto chiarite e diminuite. Alla mancanza delle conoscenze linguistiche, e alle altre difficoltà accennate, bisogna aggiungere quest'ultima. Gli scrittori, nel dibattito, confusero non di rado la questione della origine del nome Papa, nel significato di pretto saluto verso una paternità spirituale, con la questione della origine del nome Papa, nel significato di titolo verso una potestà giurisdizionale. Coteste preliminari avvertenze ben ci aprono la via ad esporre ed esaminare la controversia delle due chiese sul nome Papa.

Uno dei controversisti orientali più erudito è Abramo Echellense nel caso nostro. Egli, nel *Chronicon*

<sup>1</sup> Vedi A. Darmesteter, *La vie des mots étudiée dans leur signification*, p. 6 e sg. Paris, 1887.

*orientale* e nel *De origine nominis Papae*, citati, sostiene, con le testimonianze di Eutichio, Patriarca alessandrino del secolo X, di Giorgio Homaidio, di Abubacero Habbasides — quegli cristiano e questi maomettano — che la origine del nome Papa si avverò in Egitto, circa l'anno 222, sotto il Patriarca di Alessandria, Eracla XII, e sotto l'Imperatore di Roma Alessandro Severo (222-235). Ecco le testuali parole di A. Echellense: « Principia autem, et rationes probabilitatis sunt locus, ubi nomenclatio Papæ originem habuit, qui est Egyptus, tempus nempe sub Heracla XII, Alexandrino Patriarca, circa an. Domini 222, imperante.... Alexandro Severo (*De orig. etc., cap. VIII*) ».

Adunque, secondo il maronita Echellense, il nome Papa (*Παπας*) si diede la prima volta in Egitto al Patriarca di Alessandria. Secondo lui, si diede, quel ch'è più, non solo in segno di filiale rispetto de' fedeli verso il loro padre spirituale; ma eziandio in confessione di eminente dignità chiesastica. Il popolo, oltre che trasformò il nome *Πατήρ* in *Παπας*, trasformò altresì il nome *Παπας* nel nome *Παππος*, nel senso di Avo, cioè di Padre de' padri, in quanto il Patriarca di Alessandria nominava gli altri dignitarii. Scrive, infatti, l'Echellense, essere stata la *plebs* che proclamò Patriarca come « Avus nobis nuncupandus est; quia est Pater patrum, seu Episcoporum, qui Patres sunt nostri (*De orig. etc., cap. X*) ».

È notevole al proposito una differenza dall'Oriente all'Occidente. Qui Tertulliano, sdegnato per un decreto di Zefirino, gli diede, come si è visto, ironicamente, il nome di Avo, *Παππος*, quale vescovo rimbambito. Ivi, cioè in Oriente, il popolo, devoto al Patriarca Eracla,



usò lo stesso nome di *Παππος* nel significato rispettoso di Padre de' padri. In tale significato lo attribui ad Eracla XII circa l'anno 222, e, cioè, allo stesso tempo di Tertulliano. Aggiungasi che in Oriente essendo in uso la voce Patriarca, ereditata dagli Ebrei, e significante Padre de' Padri, potè influire nell'intendere il *Παππος* nel senso onorevole di *Pater patrum*. Senso conservato nel Patriarcato anche dal Nuovo testamento (*Atti*, II, 29 ; VIII, 8).

Rifacendoci su Abramo Echellense, conveniamo con lui che nel primo quarto del secolo III cominciò a darsi ai Patriarchi il nome di Avi non solo come un attestato di paternità spirituale, ma eziandio come un titolo di potestà giurisdizionale. Nè con ciò incorriamo in contraddizione. Discorrendo nel secondo numero della scoperta del Wescher nelle catacombe di Alessandria, del nome, cioè, Papa dato in una iscrizione a Cerdone, affermammo che ivi conteneva soltanto testimonianza di affetto filiale verso il loro Padre spirituale. Se ora concediamo che ad Eracla siasi attribuito il nome di Papa, ancora come un titolo di onore e di giurisdizione, la ragione è, che con Cerdone, Patriarca alessandrino siamo all'ultimo quarto del secolo I, mentre che con Eracla XII siamo al primo quarto del secolo III. Nel corso di circa un secolo e mezzo potè il nome Papa elevarsi al titolo di *Pater patrum*, riferito in ispecie al Patriarca di Alessandria, rispettato a preferenza come capo d'una chiesa riconosciuta di origine apostolica. Non per questo crediamo, che al principio del secolo III abbia acquistato, il nome Papa, un uso antonomastico, cioè come titolo assoluto per se stesso, indipendente dalla persona a cui si tributava. Nè allora, nè

poi venne il nome Papa, in Oriente, a siffatto valore assoluto. Vi giunse, invece, il nome Patriarca, adottato per i dignitarii nelle chiese orientali.

Tutto ben considerato, può inferirsi che il nome Papa, tributato ad Eracla XII, patriarca di Alessandria, fu da un lato la tradizionale testimonianza di filiale rispetto, dall'altro un iniziale accenno a riguardarlo ancora come un titolo di giurisdizione concesso a chi reggeva la chiesa alessandrina, del quale fatto la spiegazione è, che le tre chiese di Roma, di Antiochia e di Alessandria si ebbero in grandissima riverenza dai primi secoli; perchè si credevano fondate da san Pietro: di persona le due di Roma e di Antiochia; per mezzo del suo discepolo Marco quella di Alessandria. Il papa, infatti, Gregorio Magno (390-604) scriveva al patriarca alessandrino Eulogio, che *Petri cathedram tenet*; attesochè *Marcus a S. Petro Apostolo magistro suo Alexandriam sit transmissus* (*Lib. VI, Epist. LX*). La quale sentenza di Gregorio Magno è conforme all'antichissima liturgia della chiesa alessandrina; dove è scritto: *S. Apostoli et Evangelistae Marci, discipuli S. Petro*.

È però necessario di por mente, che in essa antichissima liturgia si trova il nome Papa usato in segno di paterna affezione, non di paterna giurisdizione. Infatti, in un luogo di essa e di altre antiche liturgie alessandrine è detto: *Memento Domine, sanctissimi et beatissimi nostri Abba*, equivalente al nome Papa.<sup>1</sup> Adunque nei due primi secoli il nome Papa, nella chiesa di Alessandria, così come in quella di Roma, importava soltanto paternità spirituale, così bene espressa dalle for-

<sup>1</sup> Renaudot, *Collet, liturg. orientale*. Parisiis, 1716.

mule epigrafiche di *Papa meus*, di *Papa tuus*, di *Papa noster* delle catacombe romane. Solamente al limitare del secolo III cominciò a considerarsi il nome Papa (*Παπας*), o, piuttosto Avo (*Παππος*), come un titolo onorifico di giurisdizione, dovuto al Patriarca di Alessandria.

Ed ora volgiamo la nostra attenzione, per la controversia sul nome Papa, dagli scrittori orientali agli scrittori occidentali. Tra costoro è da ricordare sopra tutti il Bollandista Sollerio. Nella sua citata *Dissertatio* sostenne contro l'Echelense, che il nome Papa è di data anteriore a quella segnata sotto Eracla XII, nel 222. Il Sollerio scrive risoluto: *Papa primis Ecclesiae seculis fuisse comune*. Aggiunge col Raynaud — di cui si è menzionato l'*Onomasticon pontificium* — che per evitare talvolta, il tautologismo di Papa Papa, quando ad un vescovo s'intendeva porgere l'omaggio di *Pater patrum*, si adoperò la sola voce di Papa. Ritiene ancora col Raynaud, che il nome Papa usato di buon'ora dai Greci e dai Latini, sia transitato verosimilmente, la prima volta, dai Greci ai Latini, fino a che *soli Romano Pontifici reservatum sit*.

Anche il minorita Antonio Pagi, che ha emendato in parecchi luoghi gli *Annali ecclesiastici* di Baronio, è tra i controversisti sul nome Papa. Nel notato suo scritto: *Breviaricum historicum cronologicum criticum*, al pari del Sollerio e del Raynaud, dimostra antichissimo l'uso del nome Papa, invece di Padre, appresso i Greci e i Latini. Si oppone in modo particolare all'Echellense, per avere affermato che appo i Greci la voce Papa significasse anche Avo: *Vox enim Papa apud Graecos nunquam Avum significavit, sed Patrem*. Conforta la sua sen-



tenza con l'autorità di Pearsonio, scrittore occidentale; il quale difende nella sua *Storia cronologica del patriarcato Alessandrino*, la sinonimia di Papa con Padre, non di Papa con Avo.

Se gli scrittori occidentali si fossero attenuti, nella controversia, ai limiti ora indicati, la ragione sarebbe stata tutta dalla loro parte. Salvo che si volle, anche col nome Papa, avvalorare il primato della chiesa occidentale su la chiesa orientale. Ancora nel libro dell'Echellense fa capolino tale intenzione; ma non diventa così accentuata, come negli scritti del Sollerio e del Pagi. Questi, infatti, afferma: *Vox Papae... omnibus episcopis semper tributa fuerit, et prius quidem Episcopo Romano, quam Alexandrino.*

Il *prius*, qui, potrebbe avere solamente valore storico, nel senso che il nome Papa siasi attribuito al vescovo di Roma, prima che al vescovo Eracla di Alessandria. In tale senso starebbe fino a un certo punto. Ma la bisogna sta diversa. Negli scritti del Sollerio e del Pagi il *prius* ha piuttosto un valore dogmatico; in quanto che il *prius* allude al dogma della chiesa romana su tutte le altre chiese cristiane. Ora, dal provato e dal da provare si farà manifesto, che il nome Papa, innanzi del secolo IV, non servi a primazia di sorta di Roma, o di Alessandria.

Altri scrittori occidentali, oltre al Sollerio ed al Pagi, si sono giovati del nome Papa, dato ai vescovi romani, per confortare il primato di Roma. Sappiamo già che essi dal vedere che Ignazio, Tertulliano e Cipriano hanno attribuito il nome Papa ai quattro vescovi romani, Lino, Anacleto, Zefirino, Cornelio e Stefano I, hanno indotto non solo il fatto storico innegabile che

un tal nome era in uso non meno in Oriente che in Occidente, ma ancora il dogma, allora non punto stabilito, del primato papale di Roma. Anche storici e teologi cattolici, non partecipanti alla controversia, hanno indotto e continuano a indurre il primato romano, senza fondamento storico, dall'uso fatto del nome Papa da Ignazio, da Tertulliano e da Cipriano, in contradizione de' fatti arrecati nell'altro numero. Gli stessi storici e teologi cattolici tirano a pro della loro tesi perfino la Epistola di Clemente romano ai Corinti: Epistola rivelante cura paternale, non suprema giurisdizione verso i Corinti, fra loro dissidenti come al tempo dell'apostolo Paolo. <sup>1</sup>

Concludesi che la controversia fra gli scrittori delle due chiese cristiane di Oriente e di Occidente dipese ora dalla mancanza di documenti epigrafici e linguistici, accertati dopo i secoli XVII e XVIII, ed ora da equivoci notati a principio di questo numero III della mia ricerca storica. L'equivoco più dominante, per gelosie vecchie e nuove tra le due chiese, fu il mescolare nella questione storica la questione dogmatica della gerarchia e primazia episcopale, pretesa sì dagli Orientali e sì dagli Occidentali. Se nella controversia non si fossero insinuati equivoci, sarebbe quella morta in sul nascere, o, certo, avrebbe durato meno a lungo.

<sup>1</sup> La Epistola di Clemente si possedeva incompleta, prima che nel 1875 la ritrovasse completa il Bryenniss insieme al ms. della *Διδαχὴ τῶν ἑωδέξα Ἀποστόλων*.

## IV.

## FASI STORICHE DEL NOME PAPA

## NELLA CHIESA OCCIDENTALE.

Per la chiesa orientale il nome Papa rimase stazionario; sì che non debbono segnarsene fasi storiche. Tuttora in quella il nome Papa significa semplice padre spirituale, e in tale significato diconsi papi i preti, i vescovi, gli arcivescovi e i metropolitani, o al più, protopapi gli arcivescovi, i metropolitani e i patriarchi. Valgano in prova storica i fatti ai quali accenno.

Nel secolo IV i preti d' Alessandria indirizzavano al loro vescovo così una lettera: *Beato papae episcopo Alexandro*. L'eresiarca Ario salutava, nel secolo IV ancora, il vescovo Eusebio di Nicodemia col nome di Papa. Lo stesso nome, sempre nel senso di padre spirituale, portavano le lettere indirizzate ad Atanasio, il celebre oppositore di Ario nel Concilio di Nicea (325).

Dopo il secolo IV non si smesse il costume chiesastico sul nome Papa. Nella Bolla d'Oro dell'imperatore orientale Isacco Commeno (1057-1059) vengono chiamati papi i Lettori, quelli, cioè, che leggevano e interpretavano la Bibbia nelle chiese. Ancora nel secolo di Commeno, cioè XI, si appellavano i semplici chierici piccoli papi. Qualunque beneficio chiesastico, goduto da preti e da vescovi, si disse papato, giusta le testimonianze dell'Echellense, del Raynaud, del Solle-rio, del Dillmann, del Nuzzi.



Dopo il secolo XI continuò in Oriente la denominazione di Papa o di Papi, nel senso di padre o di padri spirituali. Di fatto, ancora ai dì nostri si dà ai ministri di Cristo il nome di papi, nonostante varie modificazioni là introdotte nella nomenclatura chiesastica, massime avvenuta la fine dell'Impero Greco-Romano per la invasione di Maometto II in Costantinopoli (1453). Ermanno Schmitt scrive: « Dopo l'ordinazione, ricevuta dal Vescovo, il prete è riguardato come il padre spirituale della sua comunità; e perciò dai suoi parrocchiani viene chiamato Papas (Παπας). »<sup>1</sup>

Il nome Papa, nella chiesa orientale, non ebbe, in sostanza, fasi storiche; non ebbe la marcia ascendente, che rinverremo nella chiesa occidentale. Quali le cagioni della stazionarietà orientale? Sono molte senza dubbio; noi non tratteremo, sì tratteggeremo l'argomento. Sarebbe strano presumere quanto alle fasi del nome Papa una minuta analisi storica.

La chiesa orientale, nei primi quattro secoli, ebbe fulgori di coscienza e scienza cristiana. Proprio, *ex Oriente vera lux hominum*. Tanti splendori s'offuscarono co' secoli. Divennero una rara eccezione alcuni raggi di coscienza cristiana radiosa. Al veloce ascendere successe un lento discendere. Forse n'è stata cagione la fatale traiettoria? Tale fatalità è più effetto che cagione. Una, invece, delle cagioni fu che al dialettico e sostanzioso teologare della Patristica successe una teologia sofistica, e, ch'è peggio, ciarliera, petulante; perchè si rese il pascolo di tutti, dotti e indotti, dall'imperatore all'ultimo plebeo. Al

<sup>1</sup> *Istoria critica della chiesa greco-moderna e della chiesa russa*, Tom. I, 129. Traduzione. Milano, Pirotta, 1842.

che si aggiunsero le scempiaggini e le scelleraggini di molti imperatori, che prepararono la entrata de' Turchi in Costantinopoli.

Vescovi ed arcivescovi, metropolitani e patriarchi, ora protetti ed ora oppressi in modo indebito, parteciparono allo stato di corruzione e di dissoluzione del Basso Impero. Il simigliante è a dirsi de' monaci, molto diffusi in Oriente. Maometto II, entrato in Costantinopoli, si mostrò uomo politico non comune. Si condusse da principio con prudenza verso la chiesa orientale, rispettandone le istituzioni. In seguito imitò gl' Imperatori, nel rispettare solo in apparenza l' autonomia del patriarcato e dell' episcopato.

Le molte scissioni della chiesa orientale, e la creazione della chiesa nazionale di Russia ridussero la universalità del Patriarca di Costantinopoli ad essere più nominale che reale. In Oriente si sentirono le prime tendenze per un Episcopato uninominale e monarchico; ma là restarono mere tendenze, per l' ambiente che circondò la chiesa orientale. L' Impero Romano diventato anche Impero Greco, in Grecia non ebbe mai quella potenza governativa e concentrativa che aveva dimostrato in Roma. La identica sorte toccò alla chiesa di Grecia. La chiesa di Roma, al contrario, caduto l' Impero Romano, ne ereditò la energia concentrativa e legislativa, elevando il nome Papa ad una meravigliosa energia, e quasi ad una possanza vertiginosa. Ciò non accadde in breve tempo; stantechè la gloria, così come la natura procede a gradi.

Nella chiesa occidentale, alla stessa guisa della chiesa orientale, si adopera, nel IV secolo, il nome Papa nel senso di paternità spirituale. San Girolamo, vis-

suto in tal secolo, nomina nella sua *Apologia* contro Rufino, varî dottori in questa maniera: *Papa Epiphanius*, *Papa Theophilus*, *Papa Anastasius*. Lo stesso Girolamo, nella sua corrispondenza epistolare con Sant' Agostino, usa in ciascuna epistola questo indirizzo: *Domino, vere sancto, et beatissimo papa Augustino Hieronymus in Christo salutem*.<sup>1</sup>

Sant' Agostino scrivendo a Paolino, vescovo di York, sant' Ambrogio *appellat papam* (*Epist.* XXXIV).

Ad Aurelio, vescovo di Cartagine, scrive così: *Domine beatissimo.... papae Aurelio Augustinus in Domi salutem* (*Epist.* LXXVII). Dichiarò, quel ch' è più, che il nome Papa significava, allora, non altro che *Ecclesiae Pater, vel Chericorum Pater* (*Comm. in Psalm.* XLV).

Questi indirizzi e questo commento de' Padri latini del IV secolo dimostrano chiaro, che il nome Papa si adoperava, nel IV secolo, a significare solamente paternità spirituale, e che per conseguenza non ancora si riferiva, come un titolo di giurisdizione, al vescovo di Roma. È benanche da riflettere, che non si aveva, ancora nel IV secolo, una gerarchia cattolica, a capo della quale fosse il vescovo di Roma, col nome di Papa. Si avverta che Girolamo, che adopera il nome Papa scrivendo a vescovi e dottori, fu segretario di Damaso. Come, adunque, egli non lo tributava solo a Damaso? Il fatto storico è, che la gerarchia cattolica era ancora di là da venire, e che il nome Papa restava ancora nell' originario significato.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Migne, *Patrol.-lat.*, T. XXII, sgg.

<sup>2</sup> Il Duchesne ha creduto affermare una gerarchia là dove era appena un' oligarchia tra episcopi, presbiteri e diaconi (*Orig. du culte chrétien*, p. 329-37, 1889). Il Marucchi ha rincarito l'avviso, ammet-



Nel secolo V, in Occidente, seguitò ad attribuirsi il nome Papa; nel senso di padre spirituale de' fedeli. Al tempo, infatti, del Concilio ecumenico di Efeso (431) si scriveva ai vescovi con questa formola: *Domino papae N. salutem*. Con la stessa formola, o con altre consimili venne dato il nome di Papa ai vescovi, dal V al X secolo. Il Mabillon, nello spiegare il fatto, scrive: « Papae, seu Papatis nomen tribuitur quidem Cypriano in ipsis actis, ad significandum Patris, non Episcopi dignitatem ». <sup>1</sup>

Vi ha ancora di più. Il nome Papato si riferì, attraverso i secoli V e X, non solo al vescovato di Roma, ma eziandio ad altri vescovati di altre principali città d'Italia. Ad esempio, Ottone III (983-996) proclama, in un suo Diploma, *Papatus* il vescovato di Milano, detto allora arcivescovato. <sup>2</sup> Non perciò se ne risentì Gregorio VI (996-999), che al tempo dell'imperatore Ottone III governava la chiesa di Roma. La denominazione di Papa e di Papato continuò, per Roma e per altre città principali d'Italia, anche dopo Gregorio V. <sup>3</sup> Può affermarsi che tale denominazione, nel significato di paternità spirituale, durò fino al secolo XI, e probabilmente fino al secolo XII.

Ciò posto, e non supposto, è ora da vedere come i nomi di Papa e di Papato siansi attribuiti, quali ti-

tendo il Papa a capo della Chiesa nel IV secolo (*Elem. d'archéol. chrétienne*, V. I, p. 85-86, 1900).

<sup>1</sup> *Veter. Analect.*, ecc. T. I, 49. Parisiis, 1725.

<sup>2</sup> Ap. Lucam Holsteniun, *Collect. bipartita*, etc., II, p. 219. Parisiis, 1742.

<sup>3</sup> Ap. Muratori, *Rer. ital. script.* Tom. IV, *Chron. monast. cassin.* Lib. II, cap. 79.

toli di onore e di giurisdizione, al solo vescovo di Roma. G. B. de' Rossi, seguitato dal suo affezionato discepolo Armellini, opina che il nome Papa incominciò a prendere il significato di titolo dal tempo di Damaso (366-384).<sup>1</sup> Altri, invece, opina che siasi attribuito non a Damaso, ma al suo successore Siricio (384-398) il nome Papa, come titolo, scrivendo così: *Siricius Papa orthodoxus per diversas provincias* (Nuzzi, *cit. opus.* LXX). Altri afferma che Siricio abbia, il primo, assunto il titolo onorifico di Pontefice Massimo, abbandonato dall'imperatore cristiano Graziano (367-383).<sup>2</sup>

Ho consultato al proposito vari storici autorevoli de' Pontefici, Anastasio il Bibliotecario, il Ciaconio, il Platina, il de Novaes, il Pagi. Nessuno ricorda il fatto rilevante, per le conseguenze posteriori, che Damaso prendesse il nome Papa, come solenne titolo, o che Siricio assumesse quello di Pontefice Massimo. Ho potuto il simigliante confermare, consultando il *Liber Pontificalis*, secondo le varie edizioni di Ciampino (1688), di Vignolio (1724), e di Duchesne (1886). Da queste consultazioni è lecito indurre, che si applicasse il nome Papa a Damaso e Siricio tuttavia nel significato di *Pater*, secondo l'uso invalso. Di che si ha una riconferma in questo: che Sant' Ambrogio, in una sua Epi-

<sup>1</sup> Armellini, *Le catacombe romane*, p. 183. Roma, 1880.

<sup>2</sup> Sant' Ambrogio a Milano godeva una grande influenza su l'imperatore Graziano, che ivi risiedeva; tanto che Damaso lo incaricò di persuaderlo di far togliere la Dea Vittoria dall'Aula del Senato (Ambrosii, *Epist.* XVII, 5; XVIII, 32). È probabile che Ambrogio, valendosi della sua grande autorità, persuadesse Graziano a deporre il titolo religioso di Pontefice Massimo.

stola, dice *Siricius Papa*, conforme all'antico significato di padre spirituale.

Non ho un documento a mia disposizione, provante, che Siricio assunse il titolo onorando di Pontefice Massimo, deposto da Graziano; ma è molto probabile, a considerare la cristiana scrupolosità di Graziano, ed il desiderio de' vescovi di Roma che si trasformasse in cristiano il titolo pagano di *Pontifex Maximus*. Alcuni storici della Chiesa hanno stimato, che il nome Papa divenne *peculiare et proprium* dei Pontefici Romani nel secolo V. Da loro si arreca il fatto storico che nel Sinodo di Toledo del 447, tenuto sotto Leone I il Grande (440-461), così venne il Sinodo ricordato: *Sub Leone Papa habitum est*. Ma a tale parere contraddice l'altro fatto storico allegato sul generale uso del nome Papa, a tutto il secolo X, di semplice padre spirituale de' fedeli. Con tutto ciò non voglio sconsigliare che dal secolo IV al secolo XI mancassero affatto indizii, di voler fare, cioè, del Papa un titolo esclusivo del vescovo di Roma.

Nella storia, come ho detto, tutto procede a gradi, salvo rari casi di violente rivoluzioni. Trovo, per tanto, alcuni indizii del graduale elevarsi di esso nome a titolo eminente, ed appartenente al solo vescovo di Roma. Il celebre Cassiodoro, segretario del Re de' Goti, Teodorico il Grande (493-526), adopera, nello scrivere ai vescovi di Roma i nomi di *Papi*, mentre per gli altri vescovi usa i nomi *Episcopos*.<sup>1</sup> Gregorio I il Grande (590-634) rimproverò aspramente Giovanni, Patriarca di Costantinopoli, d'essersi arrogato il titolo di Ve-

<sup>1</sup> *Variarum, Epistolae ac Rescripti.*



scovo Universale, che reputava contrario alla umiltà episcopale, ai riguardi dovuti agli altri vescopi, è fino perverso. <sup>1</sup> In fondo in fondo il rimprovero, ben meritato, dipendeva dal vedere nel fatto del Patriarca di Costantinopoli una usurpazione alla cattedra di san Pietro; alla quale meglio spettava una universalità episcopale. <sup>2</sup> Pochi anni dopo di Gregorio I, Bonifacio III (607-607) ebbe dall'imperatore Foca il titolo di Vescovo Universale, per vendicarsi contro il Patriarca Ciriacco, che lo aveva respinto, novello Ambrogio, dall'entrare nel tempio per le sue nefandezze e per le uccisioni de' figli dell'imperatore Maurizio. <sup>3</sup> Gregorio I aveva destato scandalo col titolo di Vescovo Universale, si accettò invece volentieri da Bonifacio III: indizio questo di doversi non a Costantinopoli, bensì a Roma la primazia universale.

Vi sono ancora altri indizii che accennano al graduale ascendere del vescovo di Roma a papale universalità e supremazia. Gl'imperatori cristiani Teodosio II (408-450) e Valentiniano III (423-455) solevano chiamare il vescovo romano *Papa Urbis Eternae*. Nel VI Concilio generale del 680, costantinopolitano III, si proclamò esso vescovo nella XVII Sessione *Papa Universalis*.<sup>4</sup> Nel Concilio generale dell'869, Costantinopolitano IV, si disse il vescovo di Roma, nella X Sessione, *Papa Cathedrae Apostolicae*.<sup>5</sup> Avvenuta nella notte di Na-

<sup>1</sup> Lib. V, *Epist.* 43; Lib. XII, *Epist.* 2.

<sup>2</sup> Milman, *Latin Christianity*, T. I, 450-52, 1849.

<sup>3</sup> Sant' Ambrogio aveva impedito a Teodosio il Grande, per la sua strage di Tessalonica, l'ingresso al tempio di Milano.

<sup>4</sup> Harduino, *Conciliorum collectio*, etc. T. III, Parisiis, 1715.

<sup>5</sup> Harduino, *ibid.* Tom. V.

tale dell' 800 in Roma la incoronazione di Carlomagno per opera di Leone III, quegli si persuase essersi effettuata la *Renovatio Romani Imperii*, e questi, cioè Leone, pensò essersi avverata la profezia a favore del vescovo di Roma di primeggiare da *Rex regum* e da *Dominus dominantium* (*Apoc.* XIX, 16; 1<sup>a</sup> *Tìmot.* VI, 15).<sup>1</sup>

Ecco altri indizii, o dicansi precedenti storici. L'arcivescovo di Salisburgo salutò, in una lettera, Giovanni VIII (872-882) a questa maniera: *Summus Pontifex, et universalis Papa, non unius Urbis, sed totius Orbis* (Nuzzi, *cit.* LXXVIII). L'arcivescovo Arnolfo II di Milano aveva preso il titolo di *Papa Urbis Mediolani*. Se ne risenti assai Gregorio V (996-999); tanto che in un Concilio particolare di Payia si stabilì, che Arnolfo dovesse deporre l'assunto titolo.<sup>2</sup> In generale, prima del secolo X adoperandosi ancora il nome Papa, la chiesa di Roma lo rispettava nel vederlo attribuito ad altri vescovi, e ad altri preti di altre chiese; ma non punto si rassegnava di vederlo riferito ad altri vescovi come titolo onorifico, e, quel che è più, in un senso universale. La Chiesa di Roma presumeva la universalità solo per lei. Informino i due fatti arrecati di Gregorio I e di Bonifacio III.

Il provato è più che sufficiente a rendere evidente, che il terreno, tra i secoli X e XI, era ben preparato acciocchè soltanto in quello di Roma crescesse l'albero maestoso, a profonde radici, a larghi rami, della di-

<sup>1</sup> G. de Novaes, *Introd. alle vite de' sommi pontefici*, ecc., vol. II, p. 75. Trad. Roma, 1797. — Labanca, *Carlomagno nell'arte cristiana*, p. 174-177. Roma, 1891.

<sup>2</sup> Muratori, *Annali d'Italia*, 998.

gnità ed autorità papale. Alcuni storici e canonisti han voluto indagare sotto qual vescovo di Roma il nome Papa acquistasse tanto valore, e diventasse un titolo proprio ed esclusivo del capo della chiesa romana. I più arbitrano, essere ciò avvenuto sotto Gregorio VII (1073-1085).

L'oratoriano Cesare Baronio è di questo parere; laonde scrive: « Gregorius Septimus Papa, anno Christo Domino 1076, sui vero pontificatus anno tertio, sexto Kal. Martiis indict. 13 habuit Romae Synodum adversus schismaticos, ubi statuit inter alia plura, ut Papae nomen unicum esset in universo orbe christiano, nec liceret alieni se ipsum, vel alium eo nomine appellare ». Aggiunge l'illustre annalista della Chiesa, che il documento *osservatur in Bibliotheca Vaticana (Martyrologium cit. Tannuarii 10)*.

Il Pagi mostrasi incerto nell'accogliere l'affermazione del Baronio, per la ragione che nei dieci Sinodi celebrati da Gregorio VII non si rinviene vestigio di sorta sul nome Papa: *vestigium aliquod non reperitur*. Egli è di parere che invalse l'uso di dare il nome Papa, dal secolo IX, *sine addito, soli Episcopo Romano* (*Op. cit. tom. I, Sect I, n. 8*). Io sono dello stesso parere del Pagi; salvo che, per le cose assodate, non posso consentire che nel secolo IX fosse bandito in tutto il costume di tribuire il nome Papa, nel primiero significato, ancora ad altri vescovi.

Confesso che parecchi storici, su la grave autorità del Baronio, e cioè il Novaes, il Voghera, il Buzio — negli scritti citati — tengono con lui, non col Pagi, che pur aveva a sua disposizione, documenti della Vaticana. Fino un contemporaneo cattolico, senza arrecare



il documento, ha creduto dare per autentico il decreto gregoriano. <sup>1</sup>

Cesare Baronio pone a cagione del decreto di Gregorio VII la pretesa degli scismatici orientali, che, in *odium Romani Praesulis*, proclamavano i nomi di Papa e di Papato anche per le chiese di Costantinopoli, di Alessandria e di Antiochia. Lo scisma orientale, iniziato da Fozio nell'867, e compiuto da Michele Co-rulario nel 1054, è un fatto storico innegabile; ma non è del pari fatto storico innegabile, per mancanza di documenti, che sia stata cagione del decreto di riferire solo alla chiesa di Roma i nomi di Papa e di Papato. Venuto Gregorio VII al governo della chiesa romana nel 1073, poco dopo lo scisma orientale — quando già prevaleva il costume de' nomi Papa e Papato per la sola chiesa di Roma — era naturale che i Greci presumessero, per reazione contro i Latini, anche per le loro principali chiese i nomi di Papa e di Papato; e che i Latini continuassero, per il costume invalso, ad attribuire essi nomi al solo vescovo di Roma, senza che Gregorio VII emanasse un decreto sinodale.

Resta una obiezione, a cui deve risponderci, ed a cui ha dato occasione il *Dictatus Papae*, attribuito a Gregorio VII. In quello sono, tra le 27 proposizioni, queste tre: « *Quod solius Papae pedes omnes principes deosculentur*; *Quod illius solius nomen in ecclesiis reciteretur*; *Quod unicum est nomen in mundo* ». La *Encyclopedie des sciences religieuses*, diretta dal protestante Lichtenberger, ha stimato scorgere la genesi storica d'essersi attribuito il nome Papa al solo vescovo di

<sup>1</sup> G. Conni, *Chi è il Papa?* p. V. Roma, 1835.

Roma nella proposizione: *Quod unicum est nomen in mundo, idest Papae*. Certo la proposizione del *Dictatus* è molto esplicitamente favorevole del doversi dare il nome di Papa al solo vescovo di Roma. Se non che, v'è disenso tra gli storici chiesastici quanto al *Dictatus Papae*, se, cioè, debba ritenersi opera di Gregorio VII. Sono per il sì Cristiano Lupo, Pietro de Marca ed il Cenni; sono per il no Natale Alessandro, il Dupin ed il Lannojo.<sup>1</sup>

Io, a dir vero, aggiusto pieno assenso a questi ultimi scrittori; essendo più documentati i loro giudizi. Devo, per altro, confessare che il *Dictatus*, non promulgato da Gregorio VII, venne compilato dopo la sua morte, secondo le massime allora dominanti nella chiesa di Roma. Laonde il pronunziato *Quod unicum est nomen (Papae) in mundo* riconferma un fatto riconosciuto dal clero di Occidente in genere, di Roma in specie. Il tempo era, oggimai, maturo ad essere il vescovo di Roma Papa per eccellenza, Papa per antonomasia, non come semplice *Pater*, o *Pastor*, ma come *Pater patrum* o *Pastor pastorum*.

Magari si fosse qui arrestata la marcia ascendente e invadente del Papato! Si pretese applicare alla potestà papale il detto biblico del *Rex regum* e del *Dominus dominantium* (*Apoc.* XIX, 16), detto che allude ad un concetto apocalittico, non politico, al concetto, cioè, che il Cristo, nel suo ritorno in terra, si vendicherebbe, da Re e da Signore, de' Re e de' Signori del mondo. Allusione riconfermata da altri versetti dell'Apocalisse (VI, 9, 10, 12-17), e dal tempo in cui venne

<sup>1</sup> De Novaes, *Elementi ecc.*, citati, T. II, p. 267-280.

essa scritta, dopo, cioè, la persecuzione di Nerone de' cristiani, verso il 70. <sup>1</sup> Per tanto non esiste nesso alcuno tra queste credenze apocalittiche e le esigenze politiche de' Papi sui Re e Signori del mondo.

---

## V.

### CONCLUSIONE SUL NOME PAPA

IN RELAZIONE CON GLI ALTRI DUE DI VESCOVO E PONTEFICE

Il nome Papa, nato per trasformazione della voce greca *Παππς*, fu, per così dire, un figlio fortunato nella chiesa occidentale. Quivi adottato, crebbe a grado a grado vigoroso e potente, fino a concentrare in sè il sommo potere interno ed esterno della chiesa occidentale. Quel che non accadde nella chiesa orientale, per le cagioni accennate, accadde nella chiesa occidentale, per altre cagioni, delle quali ora ne dirò alcune, fra tante.

Nel IV secolo, al pari de' Greci, i Latini erano corrotti. Per la costoro corruzione, il Romano Impero di Occidente minacciava prossima rovina. Di fatto, dopo la morte di Teodosio il Grande (✠ 395), trascorsero appena

<sup>1</sup> Otto Pfléiderer ha creduto stabilire la composizione dell'Apocalisse alla fine della prima metà del secolo II (*Das Urchristenthum*, etc., p. 85, sg. 1875), ed Orazio Marucchi, agli ultimi anni del secolo I (Op. cit. Vol. I, 22). Le probabilità maggiori sono che la sua composizione si attuò alla fine dell'impero neroniano, tra il 68 ed il 70.



81 anni, e l'Impero occidentale rovinò. Ora, se la lenta agonia dell'Impero orientale nocque al Patriarcato di Costantinopoli, la precipitosa morte dell'Impero occidentale giovò all'Episcopato di Roma.

Leone I il Grande (440-461) si trovò alla prossima rovina dell'Impero Romano, Gregorio I il Grande, (590-604), alla completa rovina. In tale stato misero d'Italia, anzi di Europa le due figure che più spiccavano, e che più ispiravano fiducia furono quelle di Leone e di Gregorio. Leone riuscì a fermare Attila, che, calato in Italia, marciava contro Roma. Gregorio, con la sua benefica azione governativa e pacificativa, rese meno spaventevole la invasione de' Longobardi, tanto che in una sua lettera scrive, che per i suoi peccati era divenuto *non Romanorum, sed Longobardorum episcopus* (*Epist.* I, 31). Si può affermare, senza tema di falsificazione storica, che con Leone I e Gregorio I continuò l'epoca apostolica, con quelle differenze che comportavano i secoli V e VI rispetto al secolo I.

La distruzione dell'Impero di Occidente e le invasioni barbariche contribuirono a successive esaltazioni dell'Episcopato di Roma. Aggiungasi che nei patriarchi orientali, eminenti alcuni per intenzioni e intuizioni, difettava l'arte di governare, posseduta a meraviglia, per l'ambiente di Roma, sin dai primi vescovi di Roma. Ad esempio, Gregorio I fu un monaco austero, fino alla superstizione talvolta; pure, nessuno può disdirgli una grande abilità di governare, superiore a parecchi uomini odierni di Stato. Cotesta abilità governativa, ereditata da Roma dominatrice e legislatrice, non venne mai meno in corso di secoli appo i vescovi romani; e fu dessa principalmente che ne

accrebbe via via l'autorità e potestà. Io noto il fatto storico; non per ciò approvo e lodo tutte le invadenze e intransigenze a cui non di rado pervenne essa autorità o potestà, che, per lo prevalere del nome Papa sul nome Episcopo, si appellò papale, e non episcopale.

Il nome Episcopo, raddolcito da quello di Vescovo, si usò, come ho detto, di buon ora nella chiesa orientale ed occidentale. Servi in entrambe a designare un'autorità ispezionale, non giurisdizionale fra gli altri ministri delle varie chiese. Il nome Papa, nei primitivi tempi cristiani, non esprimeva, come sappiamo, autorità di sorta, nè ispezionale, nè giurisdizionale; ma significava solo paternità spirituale. Come a poco a poco siasi elevata ad esprimere somma autorità ispezionale e, insieme, giurisdizionale, abbiamo già visto nel numero precedente per la chiesa occidentale, in cui solo avvenne tale graduale elevarsi e ingrandirsi del nome Papa, fino a diventare proprio ed esclusivo d'un capo chiesastico, cioè di quello di Roma.

Ora, importa esaminare se il nome Episcopo — di origine non chiesastica, sì politica, e che servi ad esprimere, come nel mondo politico, autorità ispezionale dai primissimi giorni del cristianesimo — abbia dati indizii di elevarsi a nome proprio ed esclusivo di qualche vescovo, che tenesse la sua sede in qualche grande città orientale od occidentale. Al proposito i dogmatici ed i critici non vanno d'accordo. I dogmatici occidentali credono, che le tendenze, anzi che le esigenze di elevarsi il nome *Episcopus* si manifestassero in Roma; in guisa da diventare in Roma il vescovo, e non altrove l'*Episcopus episcoporum*. Ora sembra che le tendenze ed esigenze esordirono nella chiesa orientale, ma si alterarono, col tempo, nella chiesa occidentale. Come in

quella nacque da prima il nome Papa, e col tempo in questa si elevò a somma potestà, così il simigliante avvenne rispetto al nome Episcopo. Se non che, è da avvertire che il nome Episcopo essendo di origine apostolica, anteriore al nome Papa, siccome è provato nel numero precedente, fu naturale che il bisogno della elevazione e della concentrazione si manifestasse prima sul nome Episcopo, e poscia sul nome Papa.

È innegabile che l'Episcopato e non il Papato acquistò, ogni di più, autorità nelle chiese cristiane sì di Oriente e sì di Occidente dai primi secoli. I vescovi promuovevano d'ordinario i concilii particolari, talvolta indipendenti dai laici, e da uno di essi vescovi si presiedevano. Se il potere conciliare allora decideva, il potere episcopale lo bandiva e dirigeva. <sup>1</sup> Accanto a questo fatto se ne appalesò un altro nelle due chiese; ed è di formare una grande chiesa (*ἐκκλησία μεγάλη*), nella quale risiedesse un grande vescovo (*μεγάλη επισκοπός*), quale vescovo de' vescovi. I due fatti appartengono in comune alle due chiese di Oriente e di Occidente. Ma quale di esse rivelò, la prima, il forte bisogno della elevazione e concentrazione episcopale; in maniera da doversi transitare dall'episcopato plurinominale all'episcopato uninominale? È qui che i critici hanno snodato il nodò con più serenità e verità storica.

I critici accettano la istituzione apostolica e la successione dell'Episcopato, non nel modo onde le due cose si sostengono dai dogmatici, soprattutto cattolici. Per costoro l'Episcopato, istituito dagli Apostoli, ebbe,

<sup>1</sup> Vedasi K. Schwartz, *Die Entstehung der Synoden in des alten Kirche*. Lipsia, 1898.



da principio, unità e varietà: unità nella chiesa di Roma, fondata e ministrata da San Pietro, principe degli Apostoli; varietà nelle altre chiese, fondate dagli altri Apostoli, o dai loro discepoli, e subordinate co' loro vescovi al gran vescovo di Roma, San Pietro. Dopo la istituzione apostolica, continuò la successione episcopale, sempre col centro a Roma, co' raggi nelle altre comunità cristiane orientali ed occidentali. Naturalmente i cattolici si giovano più e più della venuta e della dimora di Pietro a Roma, e della concessione fatta dal Cristo a Pietro, che, cioè, sarebbe stata la pietra fondamentale della Chiesa ( *Matt. XVI, 18*).

Dai critici non negasi la unità e la varietà nelle chiese cristiane; ma si afferma, con fatti positivi, che si andò dalla varietà all'unità, non dall'unità alla varietà. Da principio si ebbero più vescovi a capo delle diverse comunità cristiane, ed anche più vescovi in una sola comunità cristiana. In sostanza, ciascuna comunità aveva o un solo vescovo, o, ch'è lo stesso, ispettore, o più vescovi, cioè ispettori. In mancanza di vescovi erano a capo i presbiteri, vale a dire gli anziani. San Girolamo discorrendo di alcune chiese, dice: *Comuni presbiterorum consilio gubernantur*. Chiama tale Consiglio Senato: *habemus senatum nostrum coetum presbiterorum* (Isaia, *In cap. II*).

Che si procedesse dalla varietà all'unità, si hanno ben altre conferme. Le epistole di Celestino I (✠ 227), di Leone I (✠ 461) e di Gregorio I (✠ 604) provano ad esuberanza quanti sforzi essi fecero a ottenere la unità desiderata episcopale, che, cioè Roma avesse, sola, l'*Episcopus episcoporum*. Con Gregorio siamo al secolo VI e a principio del VII. Ora il Magno Gregorio sostenne

dispute senza numero co' patriarchi di Oriente, co' vescovi di Occidente, in ispecie di Gallia e d'Italia, particolarmente con quelli di Milano e di Ravenna, per la preminenza episcopale di Roma.

Non è tutto. Nel celebre Concilio generale di Nicea (325), si fissarono varii canoni, oltre a definire la divinità sostanziale di Cristo, e fra i canoni si stabilì quello che i chierici dovessero rivolgersi, nei loro appelli, ai vescovi locali, e questi, come ad ultimo appello, ai Concilii. Nel Concilio particolare di Cartagine del 258, prima di quello di Nicea, si fa sapere a Stefano I (✠ 260), che i vescovi, nei loro giudizi finali, non dipendono da Roma, bensì dai Concilii. Questi fatti contengono pluralità, e, ch'è più, ugualità episcopale. Il che accetta San Girolamo con questa sentenza: « la chiesa di Roma e le altre chiese non sono fra loro differenti. Un vescovo, sia a Roma o ad Eugubio, a Costantinopoli o a Reggio, ad Alessandria od altrove, possiede uguale merito, uguale sacerdozio (*Epist. ad Evangelium*, 101) ».

Non poteva la Chiesa restare in perpetuo una democratica *societas, aut ecclesia fratrum*. Dalle indistinzioni dovevasi pur venire alle distinzioni. Salvo che in contesto venire si arrivò dal sistema episcopale plurinominale ad un sistema episcopale uninominale; nel quale il vescovo di Roma doveva essere non già un *primus inter pares*, sì bene un *primus inter impares*. A tale elevazione e concentrazione assoluta dell'Episcopato, che poi si disse di preferenza Papato, contribuirono varie cause accennate, ma più il versetto 18 del capo XVI, del Vangelo di San Matteo, versetto che fece scorrere, per la interpretazione, un fiume di inchiostro e per gli

influssi malefici un fiume di sangue. Su che non devo trattenermi. Soltanto mi permetto tre considerazioni storiche: la prima riguarda il passato remoto della Chiesa, ed è che nei primi tre secoli non essendosi ancora formato il canone intorno ai libri del N. Testamento, il versetto di Matteo, che accordava tanta precedenza a Pietro, e per esso ai suoi successori di Roma non potè avere molta influenza sulla primazia Episcopale di Roma; la seconda concerne il passato prossimo della Chiesa, ed è che dalla Riforma essendosi messa assai in dubbio l'autenticità del versetto del primo evangelio, non ebbe quello, dopo la Riforma, più forte efficacia a conservare la supremazia episcopale di Roma; la terza si riferisce ai dieci secoli della Chiesa, dal IV al XIV, ed è che in questi secoli quel versetto, unito alla tradizione della venuta e della dimora di Pietro in Roma, giovò assai ad accreditare e legittimare il primato episcopale di Roma, che dopo il secolo X si appellò primato papale.

Con tutto ciò è pure innegabile, che se in Occidente si effettuò la tendenza dell'Episcopato a diventare uninominale, da plurinominale che fu ne' primordii del cristianesimo, in Oriente si manifestarono i primi indizii di essa tendenza. La epistola di Clemente romano ai Corinzi, già ricordata, usata a loro favore dai cattolici quanto al primato di Roma, non allude punto alla unità e alla primazia episcopale di Roma. In quella epistola, mostrasi, tuttavia, rispetto alla varietà ed uguaglianza episcopale delle altre comunità cristiane. Il vero iniziatore e promotore della primazia e monarchia episcopale è Ignazio di Antiochia. Nelle sue diverse epistole autentiche s'insiste, che in ciascuna



chiesa sia un solo vescovo. Ora, la esplicita sua insistenza per un monarcato episcopale particolare era, a così dire, un preannunzio che co' secoli sarebbesi giunto ad un monarcato universale. Onde vedesi che il punto di partenza del monarcato universale fu l'Oriente, non l'Occidente.<sup>1</sup>

Poichè abbiamo considerato il nome Episcopo in relazione al nome Papa, ci rimane a considerare in relazione allo stesso nome Papa quello di Pontefice. Rispetto alla origine etimologica del nome Pontefice, alcuni lo derivano da *Pons facio* (Varrone, *De lingua lat. Lib. IV, cap. 15*); altri da *Posse facere* (Seneca, *De clementia, Lib. I, cap. 10*; Marsella, *cit.*, p. 2, 9); altri lo ritengono una forma alterata di *Pompifex*, cioè di far pompe religiose, o di *sacra facere* (Göttling, *Gesch. der romanisch. Staatsv.* 1861). Quest'ultima origine etimologica spiega meglio lo scopo a cui era indirizzato il Pontificato in Roma, concentrato in chi godeva il titolo di *Pontifex Maximus*.

Noi sappiamo che cotesto titolo si assunse, probabilmente, dal vescovo di Roma Siricio, sotto l'imperatore cristiano Graziano, che lo rifiutò circa il 382

<sup>1</sup> Rst. F. C. Baur, *Der Ursprung des Episkopats*. Tubinga, 1838. — Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche*. Bonn, 2<sup>a</sup> ediz., 1857. — Döllinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*. Ratisbona, 1860. — J. Réville, *Les origines de l'episcopat*, etc. *Prem. part.* Parigi, 1894. È importante avvertire che lo stesso scrittore cattolico, il Duchesno, afferma che l'*episcopat unitaire* non esisteva, nel primo secolo, come istituzione locale, tanto meno universale. Verso la metà del secondo secolo diventa una istituzione locale in molte chiese, e più tardi una istituzione universale (*Les origines chrétiennes*, p. 55-63. Parigi, 2<sup>a</sup> ediz. litog., senza data).

o 383. Il cardinale Baronio aveva prima asserito, avere Costantino il Grande rifiutato il titolo religioso di *Pontifex Maximus* (*Martyrol. rom., die 21 augusti*); ma poi si ritrattò, ed accettò, ciò che accadde sotto Graziano (*Ann. eccles., an. CCCXII, CCCLXXXIII, n. 6*). D. Marsella che ha agitata ex professo la questione, opina che Graziano depose legalmente il titolo onorifico, benchè gli altri imperatori cristiani, suoi predecessori, tollerassero vederlo attribuito ai vescovi di Roma (*Op. cit., specie nelle epigrafi arrecate*). Comunque sia, può affermarsi con piena certezza, che verso la fine del secolo IV i rettori della chiesa romana assunsero anche il nome di Pontefici Massimi, oltre ad avere il nome primitivo di Episcopi, ed il nome di Papi, come alterazione di *Pater*, nel significato di semplici padri spirituali dei fedeli. L'assunzione del titolo di Pontefice Massimo giovò, senza dubbio, ad elevare il vescovo di Roma sopra gli altri vescovi. Come nella Roma pagana il titolo di Pontefice Massimo comprendeva una suprema autorità religiosa; così il medesimo titolo, trasmesso alla Roma cristiana, servì a renderne il vescovo una somma autorità religiosa. Se Tertulliano, nel secolo II, canzonò il vescovo di Roma Zefirino col titolo di Pontefice Massimo, il simigliante non avvenne più dopo il secolo IV, salvo il caso di Pomponio Leto, onorato in alcune iscrizioni cimiteriali nel secolo XV, per disprezzo del Papa, col titolo di Pontefice Massimo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nello catacombe di Callisto si scopri dal De Rossi, che ivi si tenevano adunanze accademiche, e che a P. L. si tributava in alcune graffiti, oltre ad altri titoli onorevoli, ancor quello di Pontefice Mas-

Quel che avanza a dire, pel fatto nostro, è dell'uso fatto dai vescovi di Roma del nome Pontefice. Giusta il De Rossi, il titolo di *Pontifex Maximus* non fu dai vescovi di Roma usato nei loro atti. In questi adoperarono sempre i titoli o di *Episcopus*, o di *Papa*. Ancor oggi che Roma cristiana ha abbandonato il sistema episcopale per il sistema papale, si osserva in qualche atto: *Episcopus Leo XIII*. Non badando alla contradizione, si vuole conservare il prmissimo titolo dei caporettori del cattolicismo.

Noi consentiamo col De Rossi, che i vescovi di Roma hanno preferito, nei loro atti, i nomi di *Episcopus* o di *Papa*, più vetusti nella religione cristiana; ma è mestieri pur consentire che il nome Pontefice, unito a quei due nomi, giovò ad accreditare e innalzare l'autorità chiesastica di Roma, e che il nome Pontefice si adoperò e si adopera nei libri di liturgia, di storia dei Papi, nei loro documenti epigrafici, nel descriverne la varia possanza, nel denominarne il Patrimonio o lo Stato. Il De Rossi, dopo la scoperta delle catacombe, che il nome di Pontefice Massimo erasi dato, per vilipendio al Papato, all'accademico Pomponio Leto, esagerò il punto storico sul titolo di *Pontifex Maximus* tributato ai Papi, quasi mostrando di credere che esso titolo sia rinato nel mondo cattolico con gli umanisti paganeggianti. La verità storica imparziale è, che il titolo di *Pontifex Maximus*, nato fra i cattolici alla fine del secolo IV, continuò a vivere in mezzo ad essi, ri-

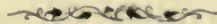
simo. Il fatto impressionò assai, e molti archeologi stranieri e nostrani lo studiarono. Fu a capo di tutti G. B. de Rossi. (*Roma sott. crist.* I, 38; III, 234; *Inscrit. christ.* II, 402; Bollett., an. 1890, 81-94).



spettato ed onorato; e che giovò non poco, da principio e nel medio evo, a riconoscere nel reggitore della chiesa romana non solo, come *Episcopus*, una sovrana autorità ispezionale, ma eziandio, come *Pontifex*, una sovrana autorità giurisdizionale.

E per conchiudere, tutti e tre i nomi di *Episcopus* di *Pontifex* e di *Papa* concorsero, con l'andare de' secoli, a rendere sconfinata la potestà del capo della chiesa cattolica. Coi secoli l' *Episcopus* diventò l' *Episcopus episcoporum*; il *Pontifex*, il *Pontifex Maximus*; il *Papa*, il *Pater patrum*. Tale è il fatto storico innegabile svoltosi sotto i tre nomi principali tributati al governatore in capo del cattolicismo. Oh, se il nome Papa ripigliasse il suo primitivo significato, così dolce e venerando, di padre spirituale de' figli, rinati nel Cristo, potrebbe esso nome ritornare nel sincero affetto e rispetto anche di liberi credenti e di liberi pensatori! Scemerebbe nel Papato quella potestà sconfinata e sbalorditoia, che nocque tanto alla religione cristiana, e che eccitò frequenti proteste risolte, o per limitarla, o per annullarla.

B. LABANCA.





## THE ORIENTAL CONCEPTION OF LAW



On the last occasion that I had the honor of addressing the members of our Congress I took for my subject "the Oriental view of the Path". To-day I should like to draw attention to a Conception which we in the West have been accustomed to regard as peculiarly our own, namely, that of Law. Amongst ourselves, the reign of Law, alike in the natural and spiritual worlds, has become so familiar that we find it difficult to realise a time when the thought of things was otherwise. We have long since classified this idea as fixity of purpose between God and man, natural or revealed; and between man and man, national or international, constitutional or canon, public or private. Yet when we turn to the East it is often, is not always, a surprise to us to discover there, too, though to a far less extent, an anticipation of Order in the Constitution of the Kosmos.

---



## A — ÂRYAN.

Beginning with our own Âryan ancestors we find in the literature of the Hindûs two expressions which serve as centres of religious and social order : *Rita* and *D'arma*. The former is found pre-eminently in the Rig-vêda, where it expresses first of all the settled movements of the heavenly bodies, then the order of nature founded by the gods, and lastly, the moral law which man must obey. It is the way, par excellence, the path which all should follow, be they stars or gods or men. Of Varuṇa, the most moral of all the Vêdic deities, it is said that he supported the sky in the seat of Rita (iv, 42, 4) :

Aham apah apnivaṁ uk'samâṇâḥ d'ârajaṁ  
[divaṁ sadanê Ritasja,  
Ritêna putrah Aditêḥ rita-'vâ uta tri-d'âtu  
[prat'ajat vi b'ûma.

And one Rî'si even speaks of the *d'âma* or law of Varuṇa and the *d'âma* of Rita in the same hymn (i, 123, 8. 9.) :

Sa 'driṣîḥ adja sa 'driṣîḥ ita ûṁ iti śvah dîrg'auḥ  
[saçantê Varuṇasja d'âma,  
Anavadjâḥ triṁśataḥ jôganâni êkâ-êkâ kratuḥ  
[pari janti sadjah.  
Ġânatî ahûḥ prat'amasja nâma śukrâ Kri'spat  
[aġani'sta śvitîcî,  
Ritasja jôs'â na minâti d'âma ahah-ahah  
[nih-kritaḥ â-êarantî.

Under the influence of Rita stand alike the elementars forces of nature and the higher powers of spiritual life. There is the Rita of the sea and the Rita of the soul. It is the point where heaven and earth meet, wherein they rest; for Rita and Order are one ( $\sqrt{\text{ar}}$ ). At the time of the rise of the Brâhmaṇa-literature this world-principle becomes identified with jagña, sacrifice, in so far as, according to the ancient view, sacrifice is the manifestation of the creating and supporting Rita. The whole lore of the Brâhmans of this period centres in the thought of sacrifice.

The next step in the evolution of the idea is taken by India's great epic, the *Mahâb'âratam*. However they may differ in other respects the *Śatapat'a-Brâhmaṇam* and the *Mahâb'âratam* both show a decidedly-encyclopaedic tendency, whilst at the same time there is an attempt, in each case, to bring the whole treasure of religious knowledge to a common centre. As Dahlmann well observes: 'As the world of this Brâhmaṇa moves round jagña, so our form's circle of ideas is borne by d'arma, Law'. We have here two phases of development; one outer and material, the other inner and formal. Instead of the purely-sacerdotal thought of duty and law D'arma appears as the ruling principle of human society, that which regulates all the relations of man both with the seen and the unseen; with the visible world by the legal restriction which regulate the relations of the individual with the individual and with the Community, and with the invisible by rites and religious ordinances. These two monuments of ancient Âryan literature thus form the mile-stones or boundary-lines of that epoch of strong

culture and social organisation which saw the rise of Buddhism and the development of Castes and *âśramâs*. D'arma expresses the rights and duties, the morals and customs of an Ârya. It is that which supports ( $\sqrt{d'ar}$ ), which binds men together into a society.

Subjectively it is Duty, objectively Law. Then we have D'arma and Ad'arma as the morally right and the morally wrong, and not infrequently D'arma is used to express that which adheres to things, their essential nature, whilst the derivative d'armyam denotes the unessentials.

As duty d'arma is classified as :

- a) *âcâra*, duty to oneself;
- $\beta$ ) *vjavahâra*, duty to society;
- $\gamma$ ) *prâjaścitta* duty to the Âtman.

Perhaps the earliest mention of these three branches of duty is to be found in the 'Cândôgya-Upanis'ad (ii, 23, 1). In the Tâittirîja-Upanis'ad the Guru says (i, 11, 2): 'Speak the truth, practise d'arma, neglect it not'.

D'arma and Ad'arma as right and wrong we find in the Mânḍūkja-Kârikâ (ii, 25):

'For Manas-knowers he is Manas,  
For knowers of Budd'i, Budd'i;  
Spirit he is for the knowers of Soul,  
D'arma and Ad'arma for him who knows!'

In the Bṛhadâraṇyaka-Upanis'ad we find it in the sense of Law (i, 4, 14). 'He (Brahma) was not yet evolved; then he created D'arma as something nobly-formed. This is a ruler of the Ruler, is the Law. Therefore there is nothing higher than Law. Hence, too,



the weak man sets his hope against the strong man upon the Law, as upon a King. And indeed, the nature of this Law is Truth (Satyam).

Accordingly, when one speaks the truth, it is said that one speaks rightly; and when a man speaks rightly it is said that he speaks the truth, for both are one and the same'.

But, as we said before, the Law-Book, *naṭ' éṣoxīn*, is the Mahâb'âratam, which Goldstücker used rightly, to describe as 'the creation of various epochs and different minds'. There we read even the Vêdâ itself without D'arma cannot save a man (v, 43, 6):

Na éed Vêdâ vinâ d'armañ trâtun śaktâ vicaks'ana,  
At'a kasmât pralâpô 'yam brâhmaṇânâñ sanâtanah.

The three worlds are said to have proceeded from D'arma, which is not only the basis of physical and moral order, but also the supporting principle of the universe. And just as the world of the Rîs'is was based upon sacrifice, so the visible world was said to be upholden by D'arma.

D'armâl lókâs trayas tâta pravrittâh saçarâçarâh  
(xii, 309, 6).

D'âraṇâd d'armam ity âhur d'armêṇa vid'ritâh pragâh,  
Yah sjâd d'âraṇasaṃyuktah sa d'arma iti niścayah.  
(viii, 69, 58).

In that part of the great epic known as the B'agavad Gîtâ the expression is used both subjectively and objectively. For instance:

'Let the Law be thy guide in action and thou wilt then  
do thy Duty'.

There can, I think be no doubt that a nation's view of Law is a Criterion of its culture. When from an exclusively sacerdotal period, in which the will of the priest is law, we pass to one in which social and economical considerations prevail, we may be quite sure that there has been a corresponding development in the conception of law. Now the *Mahâbâratam* is the Concrete reflex of such an epoch. Whether it preceded or followed the so-called *D'arma-sâstras* it is by no means easy to determine, but there seem to be good grounds for believing that the oldest parts both of the great epic and of the Code known as *Mânavañ Śâstram B'ṛgu-prôktam* belong to the fifth century B. C.

Unlike our Western law-books the Code of the *Mânava*s is a metrical version of traditions and customs which, by gradual consolidation; have assumed the form of Law. The root of all law (*d'arma-mûlam*) is stated to be (II, 6):

1. Vêdô 'k'ilah; — 2. Śmriti; — 3. Sîlam; — 4. Âcârah.

That is to say, all knowledge, whether spiritual or temporal, ethics and customs.

In the strict sense of the term *Manús Śâstram* is not a 'Code', for it cannot be said to be 'a systematic arrangement of precepts which existed as actual laws in force throughout one Country'. Most of its rules come under the head of *Âcâra*, 'traditional practice', which is said, both by *Vêda* and *Smriti*, to be *paramô D'armah*, highest law, supreme religion. All the observances of private morality and social economy are described as *âcâra*. By *Vyavahâra* all that we mean by jurisprudence is understood. The government of a State,

civil and criminal law, and the rules of judicature are all discussed. In the first six books we have presented to us a simple state of society in which the custom of the caste is law, and in the seventh we meet with a decidedly paternal form of government. It is the King who, by divine right, is not only to rule, but himself to administer justice (vii, 14 and viii, 23):

‘For the use of the King the great Lord (Îsvara) created in the beginning his own son Justice, composed of particles of his own divine essence, to act as the protector of all creatures by wielding the rod of punishment.

Let the King, having seated himself on the judgment-seat, with his body suitably-attired and his mind at ease, and having offered homage to the gods who are guardians of the world, begin the trial of causes’.

So in India’s Iliad the good King Yud’ist’ira is the embodiment of ‘many-branched’ and ‘many-gated’ Law (D’armasja mahatô bahuśâk’asya, bahudvârasya).

The evolution of the Âryan idea of Law would therefore seem to be :

a) the straight and settled path of the stars ;

(ऋत, *Ordo. √ar*).

‘Diritto, droit’.

β) the support of gods and men, the tie that binds ;

(धर्म, *dhërma, firmus. √d’ar*).

γ) that which has been laid down by the wisest and best of all ages ;



(धाम, *dhams*, *dôms*, *doom*. √*d'â*.)

*Lex*, *lög*, *lov*, *law*. √*la'g*.)

*Ge-setz*. √*sad*).

δ) that which determines and Controls.

(νόμος, *nomos*. √*nam*).

## B. — SEMITIC.

Passing on to the Semitic view of the subject we have first of all the thought of rights and obligations amongst the Hebrews, that 'race of the Law' (*ammi-didugga*), as the relationship existing between The man and his Maker. In the beautiful words of the first Psalm (i, 2):

Ki im bt'ôrat' Jhōvâh k'ep'zô, ub 'Tôrât'ô jehgeh  
jômâm vâlâilâh.

« His delight is in the Law of the Lord; and in  
his Law doth he meditate day and night ».

And here we are at once struck by the fact, that not only are Hebrew *תּוֹרָה* and *תּוֹרָה* and Arabic *شريعة* and *شريعة* different forms of the same Semitic word for Law, but that their conceptual evolution has been almost identical with the 'Âryan *ऋत* and *धर्म*. *Tôr* is in the first instance, a settled movement, arrangement, rank. In the first book of Chronicles (xvii. 13.) we read :

Vatikt'an sôt' bēnek'â Elôhim vatdabêr al bêt' abdîk'â  
lmêrâk'ôk urît'ani ktôr hââdâm hapa'alâh  
Jhōvâh Elôhîm.

‘ And this was yet too small a thing in thine eyes, O God! and thou hast spoken concerning thy servant’s house for a distant time, and hast regarded me as though I belonged to the *rank* of a man of high degree, O Lord God! ’

Then Tôrâh, like D’arma, is the bond between man and man, and man and God:

‘ Listen unto me my people; and, O my nation, give ear unto me: for a Law (Tôrâh) shall go forth from me, and my justice will I establish as a light of the people ’.

‘ And whatsoever controversy may come to you from your brethren that dwell in their cities, between blood and blood, between law (חֻקִּים) and precept (מִצְוֹת), statutes and ordinances, ye shall truly warn them that they incur not guilt against the Lord, and so there come wrath over you and over your brethren: so must ye do, and ye will not incur guilt ’.

2. Chron. XIX. 10.

Here the word מִצְוָה is peculiarly appropriate to express the legal relationship amongst kinsfolk, as the root is צָוָה ‘ to join, bind ’. In Arabic, also, the words *واصي* testator, *واصية* testament, will, covenant, come from *واصل* ‘ joined, ’ ‘ connected ’. *شريعة*, on the other hand, is Law which holds together a spiritual brotherhood, such, for instance, as the Mystical Moslems known as Sûfîs.

And indeed throughout the whole world of Islam this is the supreme word, for ‘ law ’ to the Musalmân means his whole religion, the entire revelation contained in the Kūrân.

For the corpus juris we have the word **فقه** which primarily means « knowledge, » « understanding, » and more especially an appreciation of the way in which one man should act toward another, according to the well-known definition *mârifat ut nafsî ma lêha va ma alêha*. All Muhammadans agree that there are four chief sources of this fik:

- a) the Kûrân;
- β) Sunnat, the Conduct of the prophet;
- γ) unanimous opinion (iğmâ);
- δ) Kijas, analogy.

Of these the two former are said to be *aşl-ül-aşl*, the root of roos, and the two latter *furû*, branches. Hence the designation of the four sources as **اصل و فرع** root and branch, or *uşûl-ul-Fik' va furû-ul-Fik'*.

### C. — TURANIAN.

As representative of the Turanian race let us take the Chinese, for in some respects they are the most interesting people of the East.

Their thought of Law is expressed by two characters 經 and 緯. The former is from radical 120, *mi* silk, and means in the first instance the threads of a web, the warp. In medical books it is applied to the veins and to the blood. It also signifies lines or paths. When joined to *wê* 'woof' *King* means the lines running North and South, whilst *wê* indicates those going East and West, so that the combination *King-Wê* is



equivalent to latitude and longitude. Then *King* expresses the lines of a book, especially an historical work, afterwards a Classic, and, lastly, Law. *King lun* meaning literally 'to arrange the threads of silk' is an expression now used for the principles of reason and justice; whilst *King Ké* to 'separate silk-threads' means the principles of government and moral instruction.

The second character contains two radicals, 119 (ni) meaning *rice* and 120 (mi) silk, and is used first of all of a vessel or tripod employed in an act of worship. The arrangement of grains of rice and of threads of silk seems to be the primary signification, then the thought is of an Order which cannot be changed—Law. Thus we have *Pin I* the moral Principle instilled by Heaven.

*I lun* the natural relations of husband and wife, parent and child.

To the Chinese, therefore, Law is the order observed in the outer world transferred to the inner and applied to the various institutions of human Society.

And so, in conclusion, we find that there is a Consensus of opinion in the East that, from that orderly sequence of events in nature, ascribed by the Âryans to many gods, by the Semites, for the most part, to One Supreme Being and by the Turanians to Heaven itself, arose that grand Conception of universal Law which makes the whole world Kin.

HERBERT BAYNES.





## NOTE SEMASIOLOGICHE



Spesso accade di vedere negata una etimologia per cagion del significato troppo diverso, ovvero, il che avviene più sovente, ed è cosa di gran lunga più grave, ad una medesima parola si assegna differente origine, sempre pel motivo indicato. Ora, che il significato sia di somma importanza come norma direttiva della comparazione, è cosa troppo chiara di per sè stessa. Ma bisogna pur convenire che il senso, se è un aiuto prezioso, una riprova e quasi malleveria di maggior certezza, di per sè non può esser preso come criterio assoluto. Anzi non dubitiamo d'affermare che il significato non rettamente inteso ha spesso tratto altri in errore: e appunto di tal pericolo e inconveniente intendiamo ora fare alcune brevi osservazioni.

Il glottologo può bene affermare o negare l'identità fonetica di due parole, giacchè per lui la guida sicura e costante devono essere i mutamenti dei suoni, senza i quali non vale comparazione alcuna; ma nessuno può stabilire leggi assolute alla libera associazione dei rapporti ideali, massime nella logica e nella



fantasia del popolo, onde i significati della parola tanto spesso e si notevolmente differiscono non pure da lingua a lingua, ma anche non di rado nella stessa favella. Difficilmente si trovano due parole di così perfetta corrispondenza fonetica e morfologica, quali sono *θυμός* e *fūmus*, sebbene di significato tanto diverso. Lo stesso dicasi di *κῆρυξ* 'cinghiale' = lat. *caper* 'becco, capro' (qui la differenza è tanto più notevole, in quanto riguarda un essere vivo, un individuo);<sup>1</sup> *τέκνον* 'figlio' (prop. 'generato, partorito': cf. ἔ-τεκ-ον) accanto a *τέκτων* 'artefice in legno, stipettaio, fabbro' lat. *texo* (per i vari significati della radice *tek-* cf. Mém. de la Soc. Ling. VIII 289). L'idea di 'mescolare' e 'cuocere' sta a base di *κεράννυμι κέραμος* dalla rad. *ker-kra-*; cf. Prellwitz in *κέραμαι*. I due significati ben diversi 'caduta, rovina; macchia, lordura' non hanno impedito altri (cf. BB. XIII 144) d'identificarli nel lat. *lābes*. Il gr. *ἄπτω* racchiude tanto il senso di 'annodare, appiccare', quanto quello di 'accendere': cf. cal. 'appiccicare' = appiccare, accendere. Nessuno, che noi sappiamo, ha trovato nulla da ridire, per ciò che riguarda il significato, sulla comparazione dello slavo *noga* 'piede' (gamba) = s. *nakhá-s* 'unghia' gr. *ὄνυξ* lat. *unguis*. Il De Saussure (Mém. de la Soc. Ling. VII 83), guidato soltanto dalle leggi dei soni, ha ravvicinato il got. *tharf* (a. a. ted. *durfan* ted. mod. *dürfen*) 'aver bisogno' al gr. *τέρομαι* s. *τρῆνομι* 'mi sazio', senza provare veruna difficoltà nei due significati, che quasi si contrariano a vicenda.

<sup>1</sup> Egli è vero per altro che in greco la forma piena è « porco-verro » (ὄς κῆρυξ): cf. Liddell e Scott *Greek-english Lexicon*. Anche in inglese *wild boar* (verro selvaggio) è « cinghiale ».

Tali esempi con mille altri, che facilmente si potrebbero addurre, dimostrano come il significato, per quanto non sia da tenere in non cale, abbia un'importanza secondaria nella glottologia. La diversità ideologica non è mai ragione assoluta per respingere senz'altro una etimologia, quando sia ben stabilita l'identità fonetica, in tutto lo svolgimento storico della parola, tra questa e quella lingua.

Soprattutto non bisogna lasciarsi traviare dal senso, allorchè questo varia nella stessa parola d'una medesima lingua. Non già che noi neghiamo che sotto un'apparente omofonia non si possano nascondere due diversi etimi (cf. *οὐλος εἶρω*); ma in tal caso le leggi fonetiche ci permettono quasi sempre di potere con sicurezza assegnare due o più origini alla forma, che per diversa alterazione sia riuscita ad una materiale (grafica) uguaglianza di suono.

A torto, secondo noi, il Prellwitz attribuisce a *ἄωτος* due etimologie differenti a fine di spiegare il doppio significato, che mostra la parola. Dal senso di 'vello, vellutato' facilmente si passa all'idea di cosa morbida, fine, delicata, ottima, bellissima, che è l'accezione che *ἄωτος* offre in Pindaro (anche in Omero? cf. Liddell e Scott).<sup>1</sup> Così in italiano (cf. il Fantani) *una cosa di velluto* significa 'cosa eccellente', e *razza velluta* vale 'razza gentile'. L'agg. *διερός*, quale che ne sia il vero o primitivo significato ('liquido' o 'ra-

<sup>1</sup> Quanto sia arbitrario, nel nostro caso, lo sdoppiamento della forma a causa del significato, si pare da questa semplice considerazione, che l'idea traslata di *ἄωτος* si presenta in un poeta, come Pindaro, il quale è noto con quanta libertà e ardire tratta i significati delle parole.

rido': cf. l'om. *διερχῶ ποδί*), per noi è sempre la stessa parola, sebbene ordinariamente si derivi da una doppia radice, a fine di conciliare la discrepanza dei significati. Pure, fino a un certo segno, si capisce come altri possa separare *διερός* 'rapido' da *διερός* 'liquido' (come propone Wharton: 'swift' da *διεμαι*; 'liquid' da *διαίνω*); ma troviamo al tutto inverosimile che per due significati tanto vicini, come *geschwind*, *lebendig* (cf. fr. *vif*, ital. *vivo*, che racchiudono anche l'idea della snellezza), quali dal Prellwitz sono attribuiti a *διερός*, questo, nel primo caso, appartenga a *διεμαι*; nel secondo, al s. *jīrā-s* 'lebhaft'. A prima giunta sembra ben ragionevole d'assegnare una diversa etimologia a *βουβύλη* 'specie di pecchia' e a *βουβύλη* 'vaso dal collo stretto' (bombola); ma non può darsi che l'idea comune, che riunisce le due voci, sia il ronzio dell'insetto (cf. *βόμβος*) e il gorgogliare che l'acqua o altro liquido produce nel versarsi da un recipiente simile alla bombola? Per noi, i significati 'vomitare, ruttare; urlare' possono ben procedere da una medesima idea fondamentale, e però crediamo che *ἐρεύγεσθαι* e *ἐρηγεῖν* siano sostanzialmente la stessa parola. Nè sappiamo come si possa distinguere *ἐρείδω* 'anlehnen, unterstützen' da *ἐρηρέδαται* 'sie sind eingefügt' (Prell.); la qual ultima forma è stata ravvicinata alla radice *red-* 'reihen' (lat. *ordo*). Ora, almeno per ciò che riguarda l'om. *ἐρηρέδαται* (*οὔδ'εὶ χαίται ἐρηρέδαται* Il. XXIII 283-84), il senso del contesto ci pare che non convenga al significato di 'reihen', nè di 'einfügen': le chiome (le criniere dei cavalli) non erano composte in bell'ordine, ma al contrario stavano abbassate al suolo (le meste giubbe al suol diffuse).



Il poetico *δατφρων* è per noi un' unica parola tanto nel senso di ' bellicoso, d' animo guerriero ', quanto in quello di ' prudente, intelligente '. Secondo la comune maniera d' intendere (cf. il Passow con altri lessicografi), il primo significato appartiene all' Iliade; il secondo all' Odissea. Se ciò è esatto, non vi sarebbe nulla di strano che la parola, usata in due momenti storici diversi, soprattutto come quelli che dividono i due poemi summenovati, mostri un significato un po' differente, anzi è naturale che col mutamento d' idee e di costumi, quali sono dipinti nell' Odissea, *δατφρων* alterasse e quasi ingentilisse il suo primitivo senso guerresco: cf. il nostro *bravo* riferito sì al coraggio e sì all' intelligenza. Si noti poi che nel nostro caso si tratta d' un epiteto quasi ornamentivo, come tanti altri usati da Omero, nei quali l' accezione originaria facilmente s' attenua o si perde. Però crediamo che non ben s' apponga il Prellwitz (etym. Wört. d. gr. Sprache) nel trarre il significato di ' verständig ' (che egli pone per primo) da *δέδαε*; quello di ' krieglerisch ' da *δαίω*, *δαί* (èν *δαί* ' nella battaglia '). A nostro debole parere quest' ultima derivazione è la vera, sembrandoci ovvio che dall' idea speciale di ' valoroso, bravo in guerra ' la parola abbia preso un significato più generico e spirituale. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Non vediamo come la prima parte di *δατφρων*, che è manifestamente una forma locativa (esperto, assennato in guerra), possa derivarsi da *δέ-δα-ε*, che è da *das-* ' insegnare ' (sapere), non solo perchè di questa radice manca una forma nominale nello stato indipendente (come da *δαίω* = *δαίτω* ' accendero ' si ha *δαί(τ)-ι-ς* ' tizzone, fiaccola '; quindi con facile traslato: ' battaglia ', nella sola formola èν *δαί*, dall' originario significato di ' incendio di guerra ': cf. Il. XX 18 *πύλας δέδωκεν*); ma anche per la stranezza ideologica del composto (assennato, perspicace in intelligenza?). Né anche ci pare da accettarsi la deriva-

Se *γοργός* significa anche 'impetuoso, vivo' (applicato soprattutto a cavalli), è traslato naturale dall'accezione 'terribile, feroce', giacchè l'impeto, la corsa sfrenata facilmente desta terrore o paurosa meraviglia: cf. l'ital. *fiero*, che rassomiglia di assai a *γοργός* nel doppio senso ricordato; come possiamo dire d'una cosa (in date circostanze speciali) ch'è terribilmente bella; che sono espressioni che si trovano anche in altre lingue: cf. fr. *fièrement*, ted. *schrecklich* = a dismisura, estremamente (*schrecklich gross*). Un caso assai analogo a *γοργός*, in quanto alla sua evoluzione ideologica, s'ha in *δεινός* del greco stesso. A torto dunque Wharton divide la parola in due articoli, dandone una doppia etimologia.

Il lat. *modus* 'melodia' non ha nulla che fare con *μέλος*, come pensa Havet (Mém. de la Soc. Ling. VI, 25-26), ma dall'idea di 'misura' si trae agevolmente il concetto d'armonia, non altrimenti che *numerus* è stato volto a senso musicale. Nè *surdus* (color) è metafora più ardita del nostro *cupo*, *chiaro* riferiti tanto alla voce quanto al colore, da far mestieri di ravvicinarlo a *sordes* (cf. BB. XIV, 112).

La comparazione del s. *παῖς*-s (da \**paltu*- \**pltu*-), a cui il lessico petropolitano attribuisce i significati 'scharf, heftig, stark, intensiv'; n. 'salz (pulverisirtes salz)', col gr. *πλάτς* nel senso di 'salmastro' (cf. Fick I<sup>4</sup> 21) è davvero seducente, ma con tutto ciò forte dubitiamo che non si tratti d'altro che d'un solo e medesimo *πλάτς* nel suo significato ordinario: pel nesso ideologico di due idee tanto diverse vedi la spiegazione,

zione da \**dāvis* 'forte, buono' (dalla medesima radice di *δύνασθαι*): cf. BB. XVIII, 293 e Fick II<sup>4</sup> 150.

che ne danno Pape e Passow nei loro dizionari (cf. anche Liddel e Scott).

Se in latino con l'idea di 'necessità, bisogno' (*necessitas, necessitudo*) si connette l'altra, apparentemente tanto lontana, di parentela, amicizia, con maggior verosimiglianza il rapporto d'affinità si poté associare con quello di cura (come oggetto del nostro pensiero, del nostro affetto), e però sotto un solo *κηδος*, a differenza di Prellwitz, Wharton ed altri, noi comprendiamo i due sensi, che la parola ha in greco.

Dall'idea generale di 'freccia' (*κηλον*) si poterono facilmente svolgere i due significati di *κηλον* 'mazza-cavallo, stallone' (che può intendersi come il fornito di verga, di freccia: cf. il doppio senso dell'italiano *verga*), e così l'etimologia del primo significato vale anche per l'altro (ma cf. Prellwitz sotto *κηλον* e *κηλων*).

Il s. *jartú-s* 'vulva; elefante' è stato paragonato col greco *δέλτα* (da \**δελτφα*: cf. Lagercrantz *Zur griech. Lautgeschichte* 119) = *αἰδοτον γυναικετον*, che noi invece identifichiamo con *δέλτα* dell'alfabeto, mediante una metafora simile a tante altre appellazioni delle pudende della donna (nel gergo italiano v'ha parecchi di simili traslati): cf. *μύσχος τὸ ἀνδρετον καὶ γυναικετον μόρον* (Esi- chio) — s. *muşkhá-*: *μῦς* BB. XXI 325.

Wharton (*Etyma lat.*) assegna a *stringo* tre etimologie differenti secondo che vale 'stringere, serrare; strappare, togliere; rasentare, sfiorare'. Ognun vede quanto sia facile dall'idea di 'serrare, stringere' svolgersi l'altra di 'strappare, sfiorare'. I *tela stringentia corpus* di Virgilio sono i dardi, che sfiorano la pelle, cioè non la penetrano, ma la premono, la stringono (la feriscono leggermente); con *folia, frondes stringere*



s'indica l'atto dell'afferrare fortemente e quindi svel-  
lere, come *ensem, ferrum stringere* dice ad un tempo il  
trar di guaina e l'impugnare: cf. ital. *stringere la  
spada, il coltello*. Con minor ragione lo stesso glotto-  
logo inglese divide *ruo* in 4 articoli, cioè: 1. 'fall,  
rush'; 2. 'demolish'; 3. 'heap up'; 4. 'dig up'. Ma i  
due primi significati non presentano altra difficoltà  
che il passaggio dal senso intransitivo a quello tran-  
sitivo, il che è la cosa più comune nelle lingue; anzi  
secondo alcuni glottologi ogni verbo in origine fu in-  
transitivo: <sup>1</sup> cf. lat. *peto*, che nei corrispondenti del san-  
scrito e del greco vale 'volare; cadere'; non altrimenti  
che il nostro *scendere* si usa anche trans. = calare: scendi  
il bambino dalla sedia. Così Virgilio (En. I 83-85) ado-  
pera *ruunt* nella doppia accezione: 'sconvolgono; si pre-  
cipitano'. Quanto agli altri due significati, Wh. li trae  
dai composti (*obruo, eruo* e simili), il cui diverso valore  
è da ascrivere alla forza del prefisso, come in mille altri  
casi, non già a differenza originaria del verbo semplice.

Il verbo ἐνίπτω vale 'annunzio, proclamo (ἐνίπτων  
ἐλπίδας Pind. P. IV 201); biasimo, vitupero', e secondo  
il diverso significato vien differenziato con una doppia  
etimologia (cf. Wh. *Etyma graeca* e Cu. *Das Verbum* I 234).  
Ma le due accezioni si possono ben conciliare nella  
stessa parola, non altrimenti che il nostro *gridare* dice  
ugualmente 'proclamare, bandire; garrire, rimprove-  
rare'. Si noti che nel senso di 'biasimare' il verbo è  
ordinariamente accompagnato da alcuni aggiunti, come  
*χαλεποῖσιν ὀνειδέσι, χαλεπῶ (κακῶ) μῦθῳ, αἰροχροῖς ἐπέεσσι,*

<sup>1</sup> Questa tesi è soprattutto sostenuta dal BRÉAL nel suo *Essai de  
Sémanitique*.

*αἰσχροῦς*, il che prova che *ἐνίπτω* significa propriamente 'parlare, dire; gridare, annunziare', dalla rad. *φεπ-* (*ἔπος*) o *seq-* (cf. *ἐννέπω*), con la prep. *ἐν*, onde l'accezione originaria è sensibilmente modificata.

La metafora 'forma, figura' da *filum* 'filo' è altrettanto naturale, quanto quella di *lineamenti* — figura (cfr. ital. *tratti* nel senso figurato), da non esser punto necessario di pensare alla rad. *dheigh* — *tingo* (cf. BB. XVI, 202–214), donde deriva anche *figura*. Si badi poi che questo sostantivo, nel significato speciale di forma, figura, è accompagnato da alcuni aggettivi, come *tenue*, *uberius* (*uberiore filo*), *crassum*, *par* (*esse pari filo* Lucr.): cf. quanto si è detto relativamente a *ἐνίπτω*.

Se *cupio* si deve separare dal s. *kup-* 'adirarsi' (BB. XVII, 320) la ragione è da cercare altrove che nel significato. Le idee di 'desiderio' e di 'sdegno' non sono forse espresse da una medesima parola greca, quale *θυμός*? L'accezione di *cupio* e di *kúp-yā-mi* non sono altro che svolgimento di un significato originario più lato e generale, indicante agitazione d'animo, la quale si potè applicare tanto allo stato irrequieto di chi fortemente brama, quanto alla commozione e al furore di chi è adirato.

Quale che sia il legame, che riunisce i vari significati di *τέλος*, questi non presentano maggiore incongruenza logica di tanti altri traslati, che si trovano in infinite parole presso tutte le lingue. Invece si propongono tre diverse etimologie, cioè s. *τέλος* 'schiera, truppa' — s. *kūla-m* (si noti il diverso tema del gr. e del sanscrito) 'branco, schiera; famiglia, lignaggio' (*kulmi-* 'mandria, gregge'); 2. *τέλος* 'tassā, tributo' — irl. *taile* 'salario' (gr. *τληναι*); 3. *τέλος* 'scopo, fine', cor-

rispondente del s. *caramá-* 'l'ultimo' (gr. *τῆλε*). Ora la parola ha un significato molto generico, quale 'compimento, fine, termine'; e s'applica a cosa svariatissime e in un senso assai indeterminato, come *τέλος γάμοιο, νόστοιο, πολέμοιο* (εἰὼς κε τέλος πολέμοιο *κχεῖω* Π. III 291); *τέλος θανάτου* (ἐξέφυγον θανάτου τέλος Arch.); nei quali casi è difficile una precisa traduzione di *τέλος*. Da questa idea vaga e lata di tal voce, simile a quella contenuta nel s. *car-* 'muoversi' (che per noi è la radice di *τέλος* in tutti i suoi significati) = *πέλομαι ἔπλετο*, dalla forma fondamentale *qel-* (cf. s. *cal-* affine di *car-*), accanto a *τέλλω τελέθω* (*κέλομαι*: cf. *βου-κόλος*), si poterono di leggieri svolgere i vari significati di *τέλος*, comechè il loro intimo nesso non ci appaia ben palese e chiaro.<sup>1</sup> Del resto, a non tener conto degli altri usi di detta parola, come conciliare il senso di *τὰ τέλα* 'i magistrati' con le accezioni già notate? Eppure a nessuno è venuto in mente di suggerire una speciale derivazione adattata a quest'ultimo significato.

Ma dove i glottologi talvolta passano ogni giusta misura, si è quando attribuiscono arbitrariamente alle parole questo o quel significato, a cui poi riferiscono una non meno speciosa etimologia. Abbiamo già accennato come la ragione, onde altri ha creduto di dover staccare *ἐρηρέδαται* da *ἐρεῖδω*, è una pretesa differenza di significato, che secondo noi in nessuna maniera si può

<sup>2</sup> Occorre appena notare come il vero corrispondente di *qel-* (s. *car-* *cal-*) in gr. sia *τελ-* 'muoversi', onde *ἀνα-τέλλω* (*τελ-λω* = *τελ-jω*?) 'levarsi, spuntare' detto del sole, della luna (cf. *ἀνα-τολ-ή*), non *πελ-*, il cui *π* deriverà da forme quali *ἔ-πλεο* (*ἔπλεω*) *ἔπλετο περι-πλόμενος αἰ-πόλος* (accanto a *βου-κόλος*) *ἀμφι-πόλος*. Per l'alternamento tra *τ* (avanti vocali dolci) e *π* cf. *τι-* e *πο-* del pron. interr.



giustificare. Un altro caso ancora più singolare è *φόνος* (*αἵματος*) di Il. XVI, 162, spiegato per 'massa', e connesso col s. *ghaná-s* 'compatto, duro, denso'; sost. 'massa, mucchio' (Fick con altri), il perchè vien separato da *φόνος* 'uccisione, strage'.<sup>1</sup> Ora, in primo luogo, deve parer strano che in tutta la letteratura greca una parola tanto usata come *φόνος* in un sol passo mostrasse un significato affatto speciale, cioè derivasse da origine diversa. Poi bisogna notare che nel nostro caso si parla d'un cervo ucciso, onde alla mente di leggeri e quasi di necessità s'offre l'idea di *φόνος* nel suo ordinario significato. I lupi vomitano i pezzi dell'animale, che hanno divorato, misti a sangue (letteralmente 'la sanguinosa strage'), che è immagine ben più viva e bella e, secondo noi, più vera, che non traducendo 'massa' (di sangue). Una illustrazione del passo omerico ci è data da Pindaro: *μέλανι φόνῳ ῥαίνων πεδίον* (cf. Pape). In altri termini, *φόνος* è da intendere in senso concreto, come in Il. XXIV 610: 'esser steso sulla strage' (*ἐν φόνῳ*). In quanto al genitivo *αἵματος*, che forse è stato la causa principale dell'anzidetta interpretazione, esso è in verità un po' irregolare, ma non certo più insolito e strano di tanti altri costrutti propri del linguaggio poetico.<sup>2</sup> Da ultimo facciamo osservare che il Böhtlingk (Sanskrit Wört. in kürzerer Fassung) fa tutt'uno di *ghaná-* 'erschlagend, tödter' e di 'compact, fest, hart; klumpen': nè a torto, secondo noi, giacchè dall'idea di 'battere, uccidere' (s. *han-* gr. *θένω ἔπεφρον*) si può ben derivare

<sup>1</sup> Con questo nuovo significato attribuito a *φόνος* vengono confrontati gr. *ἄ-φνος*, lat. *fenus*, ted. mod. *gan-z*.

<sup>2</sup> Ardito è il costrutto, ma l'idea è pittoresca e bella, giacchè si vogliono indicare pezzi di carne ancora sanguinanti.

quella di densità, massa compatta. Anche da questo lato dunque la doppia etimologia di *φóρος*, secondo è stato notato, non ha ragion d'essere.<sup>1</sup>

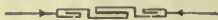
FRANCESCO SCERBO.

<sup>1</sup> Queste note sono tratte da una nostra prefazione ad un lessico comparativo del greco e del latino, che abbiamo condotto molto innanzi; ma siccome non sappiamo se e quando il lavoro potrà venire mai alla luce, abbiamo voluto darne questo piccolo saggio, onde si veda il metodo che seguiamo sopra un punto assai importante della comparazione.

---

*Postscriptum.* — All'ultimo momento, quando queste pagine erano stampate, abbiamo avuto la fortuna di trovare al compimento dell'opera un valente collaboratore, giovane glottologo delle migliori speranze, il Dr. Ciardi-Duprè; il quale anche in questo volume dà chiara prova del suo ingegno e sapere. È da sperare dunque che l'Italia presto avrà un lessico comparativo delle due lingue classiche, condotto con intendimenti seriamente scientifici, secondo lo stato presente della glottologia, sebbene lo scopo ne sia modesto, cioè di semplice volgarizzamento, a fin di giovare alla coltura generale, senza pretese di novità.

F. S.



# SUL TRATTAMENTO DELLE LIQUIDE INDOGERMANICHE NELL' INDOIRANICO

E SPECIALMENTE NELL'ANTICO INDIANO

---

In qual modo le lingue arie, ossia indo-iraniche, svolgessero i suoni *r*, *l* ereditati dalla lingua primitiva indogermanica non è ancora ben dilucidato. Infatti, mentre le lingue indogermaniche d' Europa, coll' aggiunta dell' armeno, si accordano pienamente tra loro nel distinguere i casi di *l* da quelli di *r* (sicchè noi, al contrario dei glottologi meno recenti, facciamo risalire tale distinzione alla lingua madre), l' indiano e l' iranico confondono le due liquide, in guisa che tanto ad un *r* quanto ad un *l* delle altre lingue, risponde in esse per lo più un *r*, ma non di rado anche un *l*, senza che appaia la ragione del diverso trattamento del fonema primitivo. Così, per ricordare qualche esempio, l' antico indiano ci presenta dei vocaboli come *rā-s* ' possesso ' (lat. *rē-s*), *tráy-as* ' tre ' (lat. *trēs*, gr. *τρεις* ecc.), *bhárati* ' egli porta ' (gr. *φέρω* lat. *ferō* got. *baíran* ' portare ' ecc.) in cui *r* è originario; e dei vocaboli come *rócate* ' splende ' (gr. *λευκός* ' bianco ' lat. *lūx* *lucēō* ecc.), *arghá-s* ' valore, pregio ' (gr. *ἀλγεῖν* ' guadagnare '



lit. *algà* 'mercede') dove *r* invece risponde a un primitivo *l*. Viceversa ci offre esempi di *l* = idg. *l*, come *lúbhyati* 'egli brama' (lat. *libet libet*, got. *liufs* 'caro' ecc.) e *kāla-* 'nero' (lat. *cāligō* ecc.); ed esempi di *l* = idg. *r*, quali *klóça-s* 'grido' (lit. *kraũkti* 'gracchiare') e *luñcati* 'svelle, strappa' (lat. *runcō*). E lo stesso avviene in certi linguaggi neo-iranici, p. es. nel moderno persiano, in cui si verificano i medesimi quattro casi dell'indiano :

1. *r* = idg. *r*, p. es. *burdan* 'portare' (gr. *φέρειν* ecc.), *mard* 'uomo' cioè 'mortale' (gr. *βροτός* id.).

2. *r* = idg. *l*, p. es. *āran* 'braccio' (gr. *ὠλένη* 'gomito, braccio' lat. *ulna* ant. isl. *óln* 'braccio' ecc.), *rōz* 'giorno' (lat. *lūx* ecc.).

3. *l* = idg. *l*, p. es. *lab* 'labbro' (lat. *labium* ecc.), *lištan* 'leccare' (arm. *lizum* 'io lecco' gr. *λείχω* id. ecc.).

4. *l* = idg. *r*, p. es. *kalāy kulāy* 'cornacchia' (gr. *κόραξ* 'corvo' lat. *corvus cornix*).

Varie ipotesi sono state fatte per mettere in chiaro come realmente andò la cosa, ma finora nessuna, almeno nella forma in cui è stata presentata, ha potuto imporsi e trionfare sulle altre. Io che mi accingo a studiare tale questione dopo che se ne sono occupati i più valorosi e benemeriti illustratori della parola indogermanica, non m'aspetto d'essere più fortunato di loro, non presumo cioè di ottenere pei risultati delle mie indagini quell'assenso unanime degli studiosi che essi non hanno ottenuto. Sarò pago se potrò almeno dimostrare qual è la via buona per cui dovrà mettersi chi vorrà di nuovo tentare la soluzione del problema.

La disparità delle opinioni, in qualunque ordine di idee e di fatti, è indizio certo della mancanza di argo-

menti decisivi a favore dell'una piuttosto che dell'altra: e ciò tanto più è vero nelle questioni severamente scientifiche, in quanto che in esse non ci sono (o almeno non dovrebbero esserci) quelle passioni che in altri campi possono turbare l'imparzialità dei giudizi e la serenità delle discussioni. Nel caso nostro la mancanza d'argomenti decisivi è in gran parte imputabile alla scarsità dei materiali su cui siamo costretti a fondare le nostre ricerche. Tale scarsità appare manifesta specialmente nel campo iranico. Per ciò che riguarda l'indiano, senza dubbio vorremmo che fossero meglio studiati col criterio storico-comparativo i dialetti pracritici<sup>1</sup> e gli idiomi viventi dell'India ariana, giacchè da una conoscenza più perfetta di essi trarremmo nuova luce per la cognizione del sanscrito, a quel modo che lo studio delle lingue romanze serve a illuminare e integrare quello del latino. Tuttavia qualche cosa in questo campo si è pur fatto, e d'altra parte il materiale che possediamo per lo studio diretto dell'antico indiano è così vasto, ed i sussidî di cui possiamo valerci sono così numerosi da farci sentir meno la mancanza di quelli che ci verrebbero dall'indagine dei dialetti seriori. Invece per ciò che spetta all'iranico ben altrimenti vanno le cose. Dei linguaggi di questo gruppo dell'età più antica due soli pervennero a nostra cognizione, cioè l'avestico e l'antico persiano, del quale poi non possediamo che scarsissimi documenti, cioè le iscrizioni degli Achemenidi. Sul paese nel quale ebbe origine

<sup>1</sup> Durante la stampa di questi «Atti» è uscita l'opera magistrale di R. PISCHEL, *Grammatik der Prakrit-Sprachen* (= *Grundr. d. indo-ar. Philol. u. Altert.* I, 8; Strassburg, 1900) [Nota aggiunta sulle bozze].

l'Avesta, come sull'età a cui risale, molto si è disputato sin qui e si continuerà probabilmente a disputare, poichè le opinioni sono ancora discordi, sebbene il Geiger,<sup>1</sup> a parer mio con buoni argomenti, abbia cercato di mettere in sodo che la patria di quel codice religioso è l'Iran orientale, e sia vana d'altra parte la speranza di poterla determinare con maggiore approssimazione. Ad ogni modo l'avestico non ci rappresenta che il parlare d'una regione, o al più di due regioni dell'antico Iran, se si ammette che la forma più arcaica di esso, quella in cui sono composte le Gāthā risponda a una varietà locale.<sup>2</sup> Quanto all'antico persiano, dobbiamo ritenere che ci rappresenti il dialetto proprio della Perside, adoperato soltanto come linguaggio ufficiale nel resto dell'impero. Dalla tradizione classica sappiamo che le varie popolazioni iraniche parlavano idiomi i quali differivano pochissimo tra loro: p. es. Strabone (15, 2, 8) afferma che Medi, Persiani, Battriani e Sogdiani erano *ὁμόγλωττοι παρὰ μικρόν*. Ma in mancanza di dati precisi nulla possiamo dire intorno ai singoli dialetti. Quindi per ricostruire nel modo più completo che ci sia concesso la storia delle lingue iraniche bisogna ricorrere al sussidio dei dialetti viventi. Ma pur troppo, se si eccettua il persiano, che in grazia della sua ricca e attraente letteratura è stato largamente studiato, e di cui possediamo un lessico copiosissimo, gli idiomi neo-iranici sono ancora assai poco

<sup>1</sup> In *Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. (Philos.-Philol. Cl.)* 1884. II, p. 315 sgg., ed ultimamente in *Grd. d. iran. Philol.* II, 387 sg.

<sup>2</sup> Si è creduto per qualche tempo di potere assegnare cotesta varietà alla Sogdiana, come si attribuisce alla Battriana l'altro tipo dell'idioma avestico: ma si tratta di pure ipotesi.



conosciuti. Esistono bensì anche in questo campo dei lavori eccellenti di operosi e dotti iranisti, quali Justi, Hübschmann, Geiger, Salemann ed altri, che hanno portato preziosi contributi alla storia di questi linguaggi: ma dobbiamo aspettarci molto di più da ulteriori ricerche. Per queste ragioni io baserò il mio studio sui materiali indiani, e quando sarò giunto a formulare qualche conclusione, indagherò se e quanto sia applicabile anche alle lingue iraniche.

La tesi che io difendo non è nuova per verità, almeno nella sostanza, come non è nuovo, perchè già accennato da altri, <sup>1</sup> l'argomento col quale cerco di provarla. Ma nondimeno ritengo non inutile lo svolgerlo, perchè non vedo che ciò sia stato fatto sin qui. Intanto credo opportuno di premettere una breve esposizione delle ipotesi colle quali si tentò di risolvere il problema in questione.

L'opinione che le due liquide primitive siansi confuse in una, cioè in *r*, nel periodo unitario indoiranico, e che soltanto più tardi, nelle singole lingue indipendentemente si sia svolto un nuovo *l* da *r* (= idg. *r*, *l*), sembra avvalorata dal fatto che nell'indiano il suono *l*, raro nei documenti più antichi, diventa mano a mano più frequente in quelli più moderni <sup>2</sup> e che ai due an-

<sup>1</sup> E. W. ARNOLD nell'articolo « *L in the R̥igveda* », in *Festgruss an R. v. Roth* (Stuttgart 1893) pag. 145-148.

<sup>2</sup> Secondo i calcoli del Whitney (cfr. WACKERNAGEL, *Altind. Gramm.* I 215), nelle parti più recenti del RV. la frequenza di *l* sarebbe otto volte maggiore che nelle parti più antiche. Nell'Ath. V. poi essa sarebbe sette volte maggiore che in tutto il RV. considerato in complesso. E infine la frequenza di *l* nella letteratura vedica, in generale, starebbe a quella nella letteratura seriore (epica e classica) nel rapporto di 17 a 52. Si veggia del resto il già citato articolo dell'Arnold.

tichi dialetti iranici a noi noti esso è sconosciuto.<sup>1</sup> Tale opinione ha un deciso sostenitore nel BRUGMANN, il quale così si esprime: « Die uridg. *r* und *l* scheinen... in urarischer Zeit in *r* zusammengefallen zu sein. Dieses *r* blieb im Altiranischen. Diesem ist *l* fremd; bei der Wiedergabe von fremdsprachlichen Namen, die *l* enthalten, tritt *r* dafür ein: apers. *bābiru-š* 'Babylon'. In den jüngeren iran. Sprachen ist *l* zwar vorhanden, es hat sich jedoch, nach Hübschmann, allenthalben secundär entwickelt, so dass von hier aus die Annahme von *l* für die uriran. Sprache keine Stütze hat (Pers. Stud. 262 ff.). Im Indischen hielt sich *r* in einem Teil des Sprachgebietes, während es anderwärts schon vorhistorisch zu *l* wurde. Das Nebeneinander von *r* und *l* in den ai. Literatursprachen—in den jüngeren ved. Texten begegnet *l* öfter als in den älteren und in der nachvedischen Literatur ist *l* wieder häufiger als in der vedischen, und es gibt wenige Wurzel mit *l*, die nicht auch mit *r* vorkämen — beruht wohl auf Dialektmischung, so dass es Zufall ist, wenn einem arm.-europ. *l* im Ar. *l* gegenübersteht » (*Grundr. d. vergl. Gramm.* I<sup>2</sup> 427). Conviene per altro notare che lo stesso Brugmann dichiara « notevoli » (beachtenswert) le ipotesi del Bartholomae e del Wackernagel di cui sto per parlare.

Il BARTHOLOMAE altresì crede alla confusione di *l* con *r* nel proto-indoiranico, ma suppone che in un

<sup>1</sup> L'avestico non presenta alcuna traccia di *l*. L'antico persiano possiede un segno speciale per il suono *l*, ma se ne serve soltanto in vocaboli d'origine straniera (*Haldita-*, *Dubāla-*), come vedremo a suo luogo. Nei vocaboli prettamente arii, ed anche in alcuni stranieri (p. es. in *Bābiru-š* 'Babilonia', *Tigrā-* 'Tigri') l'originario *l* è reso per mezzo di *r*.

tempo posteriore al passaggio di *l* in *r*, quell'antichissimo idioma venisse ad acquistare un nuovo *l* per effetto dell'imprestito di voci straniere che contenevano quel suono. « In der arischen Grundsprache » così egli si esprime « sind *r* und *l* lautgesetzlich in *r* zusammengefallen. In Folge von Entlehnungen aus nichtarischen idg. Dialekten hat sich aber *l* bereits im Arischen neuerdings festgesetzt. Arisches *r* entspricht somit idg. *r* und *l*, arisches *l* idg. *l*. Das Indische hat *r* und *l*. Das arische *r* ist dialektisch zu *l* geworden. Indisches *l* steht also ar. *r* und ar. *l* gegenüber. » (*Grundr. d. iran. Philol.* I, 1 pag. 23). Questa ipotesi serve a spiegare quei casi in cui *l* è comune all'indiano e alla maggior parte dei dialetti neo-iranici: p. es. (è appunto il caso citato dal B.) dalla radice \**leigh-* 'leccare' (gr. *λείγω*, lat. *lingō*, ant. irl. *ligim.* ecc.) derivano le seguenti voci arie: ant. ind. *lihanti* 'essi leccano', pehl. neo-pers. *lištan* 'leccare', curdo *listin* id. Orbene, secondo il B., queste voci risalirebbero ad antichissimi imprestiti da lingue non arie, laddove l'ant. ind. *rihānti* ci mostrebbe la schietta forma aria conservatasi per caso accanto a *lihanti*.

Mi resta ora da accennare alle teorie del Fortunatov e del Wackernagel.<sup>1</sup> In sostanza io mi trovo d'accordo con questi due glottologi, in quanto ammetto

<sup>1</sup> Non ho potuto consultare il volume del DARBISHIRE « *Reliquiae Philologicae or Essays in Comparative Philology*, edited by R. S. Conway » nel quale si tratta la questione dell'indiano *r*, *l*. So mi è lecito giudicare la teoria del D. dal riassunto che ne fa W. Streitberg in IF. Anz. VI, 172-3, dirò ch'essa mi pare troppo artificiosa e perciò poco probabile. Anche il BRUGMANN (*Grundr.* I, 428) dichiara di non esserne persuaso.



al pari di loro che in una parte del territorio indiano si mantenesse inalterato l'idg. *l*, ma non credo fondati gli argomenti sui quali essi credono di poter basare quell'opinione.

Il FORTUNATOV KZ. xxxvi, 1 sgg., distingue nell'indogermanico due varietà di *l*, che indica rispettivamente con *λ*, *l*. Quello che il Brugmann ed il Bartholomae dicono di *l* in genere, cioè il mutarsi in *r*, dovrebbe intendersi soltanto di *λ*. La confusione di *λ* con *r* sarebbe avvenuta in tutto il dominio ario. L'idg. *l* al contrario sarebbe stato diversamente trattato nei diversi dialetti: nei linguaggi iranici e in quello su cui si fondano le parti più antiche del Rigveda esso avrebbe subito la sorte di *λ*, cioè sarebbe passato in *r*: nel sanscrito invece, e in parte nel vedico, avrebbe conservato il suo valore primitivo. Non mi tratterrò a ricercare quanto fondamento abbia la distinzione dei due *l* posta dal Fortunatov, bastandomi di far notare che essa non è giustificata da alcun dato di fatto: giacchè se è vero che da un lato abbiamo una serie di esempî in cui l'indiano risponde solo con *r* all'idg. *l*, e dall'altro un'altra serie in cui esso gli risponde tanto con *r* quanto con *l*, nulla ci vieta di ritenere che nel primo caso siano andate perdute le forme parallele con *l*, e che in tesi generale qualunque *l* indogermanico fosse suscettibile d'essere riflesso dall'indiano con *r* o con *l* a seconda dei varî dialetti.<sup>1</sup> Comunque sia di ciò, importa di osservare

<sup>1</sup> Prima del F. un altro glottologo, il NOREEN (*Abriss der urgerman. Lautlehre* p. 2 e 104) distinse due varietà di *l* nell'indogermanico: *l*<sub>1</sub> e *l*<sub>2</sub>. Ma poichè egli dice che tutte le lingue, fuorchè l'indiano, hanno confuso in tutti i casi cotesti due fonemi e che poi finisce per confonderli anche l'indiano il quale li riproduce ambedue con *r* e con *l*

che ad ammettere la parziale conservazione del *l* nell'indiano, il Fortunatov è indotto dalla necessità di trovar posto per la legge che egli suppone d'aver dimostrato nel noto articolo in BB. VI. 215-220, e che può esser formulata così: nell'antico indiano il gruppo *l* + dentale perde *l*, e la dentale passa nella cerebrale corrispondente. Questa teoria è stata accettata da non pochi glottologi, ma anche combattuta da molti,<sup>1</sup> coi quali non esito a schierarmi anch'io. Un esame di tale questione sarebbe qui superfluo: mi basta di dichiarare che aderisco, in massima, agli argomenti del Wackernagel e del Bartholomae contro la legge del Fortunatov.

« scheinbar ohno feste Regel », in realtà non distingue nulla, e dalla sua ipotesi non si può trarre alcuna deduzione. Più giusta è l'osservazione del MEILLET (*Mém. d. l. Société de Linguistique* VIII 299 sg.), il quale dice che nell'idg. si dovettero avere, come si ebbero in alcune lingue da esso derivate, due suoni di *l* determinati dal fonema che veniva di poi: cioè un suono cacuminale davanti consonante ed *a*, *o*, *u*, ed un suono dentale davanti *e*, *i*. I casi di *l* cacuminale sarebbero diventati più numerosi nelle lingue arie che in tutte le altre, in seguito alla mutazione di *e* in *a* da esso operata. Non possiamo tuttavia accettare la seguente conclusione del Meillet: dipendere dalla pronunzia cacuminale di *l* il suo passaggio in *r*, quindi essere normale *l* dinanzi ad *i*, e *r* in ogni altro caso e doversi spiegare analogicamente i casi in cui ciò non avviene. Basta infatti dare uno sguardo al materiale relativo per convincersi che tale conclusione è assolutamente ingiustificata.

<sup>1</sup> Aderiscono alla teoria del F. il BECHTEL (*Hauptprobleme d. indogerm. Lautlehre* p. 382 sgg.), l'UHLENBECK (*Handboek der indische klankleer in vergelijking met die der indogermaansche stamtaal* pp. 45 sgg., 73 sgg., 78 sg.), il PERSSON (KZ. XXXIII 288 sg., *Stud. z. Lehre v. d. Wurzelw. u. Wurzelvar.* 35, 37, 54), il WINDISCH (KZ. XXVII 168) ed altri. La combattono specialmente lo SCHMIDT (*Pluralbild.* 179, *Krit. d. Sonant.* 1 sg.), il BARTHOLOMAE (IF. III 157 sgg.) e il WACKERNAGEL (*Ai. Gr.* I 171). Il BRUGMANN (*Grundr.* I<sup>2</sup> 427) la considera come ormai demolita.

Il WACKERNAGEL (*Ai. Gr.* I, 217) nota il fatto che già nei testi più antichi le forme con *l* appaiono parallele a quelle con *r*, e ne inferisce che accanto al dialetto fondamentale del RV, senza dubbio rotacistico, esistessero altri dialetti che serbavano la distinzione originaria delle due liquide, e che da essi le forme con *l* penetrassero, in misura sempre crescente, nella lingua letteraria. Ora a me sembra che la conclusione non sia logicamente dedotta. Invero la presenza di forme con *l*, evidentemente infiltrate da un altro dialetto, nei più antichi inni vedici, prova soltanto che nell'epoca in cui furono essi redatti, esistevano dei dialetti ai quali il suono *l* non era estraneo: ma che questo fosse il primitivo *l* conservatosi in quei dialetti, e non piuttosto un *l* svoltosi secondariamente da *r* (= idg. *r*, *l*) come piace al Brugmann, di per sè non risulta chiaro, ma bisogna dimostrarlo per altra via.

Per ottenere una prova del fatto asserito dal Wackernagel giova vedere in qual rapporto numerico stanno i casi in cui l'indiano risponde con *l* (oppure con *l* e con *r* insieme) all'europeo (idg.) *l* a quelli in cui il suo *l* risponde all'eur. (idg.) *r*. Se i primi, come ebbe già ad affermare l'Arnold (l. c.), prevalgono sui secondi, e se la sproporzione è così grande da non potersi imputare al caso, la questione può dirsi risolta. Infatti se, stando le cose in questi termini, si volesse credere che tutte le voci indiane con *l* provenissero da dialetti in cui *l* si era svolto da *r* (= *r*, *l*), ne verrebbe la strana conseguenza che la fortuna d'essere accolte nella letteratura sarebbe toccata, non sapremmo in virtù di qual misteriosa legge di selezione, precisamente a quelle parole in cui *l* rispondeva a un *l* originario, e solo poche volte a quelle in cui



esso rispondeva a un *r*. Invece ammettendo da una parte un dialetto, o un gruppo di dialetti, che manteneva *l* intatto, e dall'altra un altro che mutava *r* in *l* secondariamente, si spiega benissimo la prevalenza numerica dei casi di *l* — *l* su quelli di *l* — *r*. Siccome la ragionevolezza di queste deduzioni mi pare che non possa mettersi in dubbio, mi rimane soltanto da provare che sussiste il fatto su cui essi poggiano, cioè la proporzione numerica di cui testè ho parlato. Ecco dunque senz'altro la lista degli esempî di *l* — idg. *l*, seguita da quella degli esempî di *l* — idg. *r*. Nel compilare questo doppio elenco mi sono giovato principalmente del materiale raccolto dal Wackernagel (*Ai. Gr.* I, 217 sgg.), ed ho procurato di arricchirlo più che mi è stato possibile col frutto delle mie letture, ma non mi lusingo d'esser riuscito completo.

A. Ind. *l* = idg. *l*.<sup>1</sup>

*alaka-s alaka-m* 'ricciolo, capello ricciuto': gr. *ὠλένη* 'braccio, gomito' lat. *ulna* ant. irl. *u'len* 'gomito' got. *aleina* 'braccio' ecc. Il significato fondamentale

<sup>1</sup> Nella citazione di molti vocaboli che occorreranno in questo lavoro dovrò scostarmi, per ragioni tipografiche, dal sistema di trascrizione comunemente usato. Ecco le principali divergenze. Nelle forme indogermaniche ricostruite indico con *v* l'*u* semivocale e col semplice *k* la palatale sorda; *l* sonante è distinto per mezzo del carattere tondo. Nell'indiano *klpta* è trascurata la notazione di *l* vocale. In alcuni vocaboli curdi e ossetici noto con *ʔ* un suono che le grammatiche di quei linguaggi sogliono rappresentare con *i* con un cerchio al di sotto. Nelle parole germaniche le spiranti dentali sono espresse per mezzo di *ʃ* e *ʒ*. Nel lituano lo 'Schleifton' quando cade sopra una delle lettere *ē ē y r l m* non è segnato, ma la lettera su cui cade è scritta in carattere tondo anzichè in corsivo. Scrivo *ē* invece di *e* con un punto sopra. Nelle citazioni slave indico con *a<sub>n</sub>* *e<sub>n</sub>* le vocali nasalizzate; il significato di *ē* è chiaro da sè.

della radice (\**elo-*, \**ole-*) comune a tutti questi vocaboli è quello di 'piegarsi, esser curvo'. Cfr. JOHANSSON *Beitr. z. griech. Sprachkunde* (Upsala 1891) pag. 106 sg. 141 sg. *āla-vāla-m* 'un solco praticato intorno alla base d'un albero per raccogliere le acque che servono ad innaffiarlo' è spiegato dal medesimo Johansson IF. III. 245 sgg. come un composto tautologico di cui la prima parte sarebbe formata dalla radice stessa di *alaka-*, *ωλένη*. La seconda parte conterrebbe la radice \**vel-* che vedremo a base di parecchi vocaboli.

*aliká-* 'ripugnante, sgradevole, falso', *aliká-m* 'sgradevolezza, falsità': gr. *ἄλλος* lat. *alius* ant. irl. *aile* got. *aljis* 'altro'. Per lo svolgimento del significato, si confronti *anyáthā* che vuol dire al tempo stesso 'altrimenti' e 'non rettamente'. (UHLENBECK, *Kurzgef. etym. Wb. d. altind. Spr.* 15).

*álpa-* *alpaká-* 'piccolo, tenue, futile, raro': lit. *alpnas* 'debole' *alpti* 'perdere le forze'.

*alí-š* 'scorpione, ape' *alin-* 'id.' *aliparnī* 'Tragia involucrata' (Linn.) (una pianta le cui foglie sono coperte di peli pungenti) [*árā* 'lesina']<sup>1</sup>: a. a. t. *āla* 'lesina'.

*ilāti* 'egli va, lancia' *ilayati* 'mette in movimento' [*irati* 'va' *írte* 'si muove']: ted. *eilen* (WACKERNAGEL *Ai. Gr.* I, 219).

*úluka-s* 'gufo, civetta' *úluka-yātu-š* 'un demone in forma di civetta': gr. *ύλάω* 'grido, abbaio' *ύλακή ύλαγμός ύλαγμα* 'latrato' ecc. lat. *ulula* 'uccello notturno' *ululāre* ant. irl. *ulach* 'grido' lit. *ulúoti* 'gridare'.

<sup>1</sup> Aggiungo entro parentesi quadra le voci identiche o affini in cui si ha il passaggio di *l* in *r*.

Trattandosi di voci onomatopeiche lo SCHRADER *Sprachvergl. u. Urgesch.* p. 194 suppone che *ulucus* ed *úluka-s* si siano formati nelle due lingue indipendentemente. Ciò è possibile: ma la testimonianza di altre tre lingue rende più probabile l'altra ipotesi, che questo gruppo di vocaboli risalga al periodo indogermanico. Al medesimo gruppo appartengono: *ululí- ulálu- 'ululabilis, ululatus'*.

*ulkā ulkušī* 'fenomeno igneo, meteora, incendio' *ulkā-mukha-s* 'una specie di spettro' (una apparizione luminosa?) [*várcas- varcasá-m* 'fuoco, luce, splendore']: lat. *Volcanus* ant. irl. *Olcán* ant. bret. *Ulcagnus Ulcagni* (cfr. STOKES *Ursk. Sprachsch.* [= FICK *Wb.* II<sup>4</sup>] 55 sg.).

*úlba-m* 'la membrana che avvolge l'embrione; pellicola dell'uovo; cavità': lat. *vulva* (= *\*volba*). La radice è *\*vel-* 'piegare, esser flessibile, muoversi in giro' quindi 'avvolgere' (cfr. il sg. e *valatī*).

*úlmuka-m* 'incendio' [*urmí-š* 'onda']: cimbr. *gwawl* 'lume' a. a. t. *wallan* 'bollire' *walm* 'ribollimento, ondeggiamento' ant. sass. *wallan* 'bollire' ags. *weallan* id. *wylm* 'bollore, ondeggiamento' lit. *vilnùs* 'onda' ant. sl. *vlŭna* id. Il significato fondamentale è quello di 'movimento vorticoso' che si può applicare ugualmente bene a una fiamma e ad una massa liquida in ribollimento. La radice è sempre *\*vel-* 'piegare, piegarsi' quindi 'muoversi a vortice'.

*kálate* 'risuona' *kállate* 'emette un suono tenue' *kala-* 'tenue, sottile' (detto a proposito d'un suono) *kalakala-s* 'grido confuso, strepito' *kākali-s* 'un suono delicato' *kakalí* 'uno strumento dal suono delicato' *uṣā-kala-s* 'gallo' cioè 'il gridante all'aurora' ecc.: gr. *καλέω* 'chiamo' lat. *calare* ant. irl. *cailech* 'gallo'



cimbr. *ceiliog* id. corn. *chelioc* id. a. a. t. *halōn* 'gridare' *hellan* 'risonare' m. a. t. *hel* 'sonoro' <sup>1</sup> *hal* 'suono' *hellen* 'risonare' lett. *kalu<sup>ot</sup>* 'ciarlare'.

*kaláyati* 'scorge, osserva' [*cará-s cáraka-s* 'esplore-  
ratore']: lat. *callēre callidus* cimbr. *call* 'astuto' corn.  
*cal* id. <sup>2</sup>

*kalačá-s* 'vaso, brocca': gr. *κύλιξ* 'bicchiere' lat.  
*calix*.

*kalā* 'particella': gr. *κόλος* 'mutilato, reciso'  
(PERSSON KZ. XXXIII, 288 sg.).

*kali-s kalī kalikā* 'germoglio, gemma': gr. *κάλυξ* id.

*kálpate* 'è conforme, si adatta, giova' *kalpáyati*  
'mette in ordine, forma, taglia' *kalpa-* 'conforme, ap-  
propriato, capace' *kalpa(ka)-s* 'ordinamento, regola'  
*kalpana-m* 'formazione, invenzione' ecc. Circa l'etimo-  
logia di questa numerosa serie di vocaboli i glottologi  
non sono concordi. Alcuni (p. es. Brugmann Grundr. I<sup>2</sup>  
508, 589, 616, Fick Wb. I<sup>4</sup> 34, 186, Wackernagel *Ai.*  
*Gr.* I, 35) <sup>3</sup> prendono come base il significato di 'esser  
conforme', 'dar forma', 'figura, immagine', e confron-  
tano *kalp<sup>o</sup>* col ved. *kṛpā* (strum.) 'figura, parvenza',  
coll'av. *kər<sup>2</sup>fš* (gen. *kəhrpō*) 'corpo' *hu-kərp<sup>2</sup>ta-* 'ben for-  
mato' *xrapa<sup>4</sup>tī* 'dispone', col gr. *πρέπει* 'conviene, è  
decoroso', e col lat. *corpus*. Se si accetta questa etimo-  
logia, bisogna cancellare *kalp<sup>o</sup>* da questo elenco e ri-

<sup>1</sup> Il significato di 'luminoso, chiaro', che è proprio del moderno  
*hell*, è ignoto all'antico e al medio tedesco.

<sup>2</sup> La parentela delle voci latine e celtiche coll'ai. *kaláyati* è ac-  
cennata, con un punto d'interrogazione, dallo STOKES presso FICK *Wb.*  
II<sup>4</sup> 73; la connessione di *kaláyati* con *cara(ka)-* viene supposta da me.

<sup>3</sup> Viceversa a pag. 218 lo stesso W. cita *kalpáyati* fra gli esempî  
di *l = idg. l*, riferendosi all'opinione del KLUGE.

mandarlo fra gli esempi di *l* — idg. *r*. Invece sta bene fra gli esempi di *l* — idg. *l* se si dà la preferenza all'etimologia del Kluge (Etym. Wb. d. deutschen Spr.<sup>6</sup> 158) e del Persson (KZ. xxxiii 289 sg.), i quali, fondandosi su *kalpáyati* 'taglia' *kalpana-m* 'l'atto di tagliare',<sup>1</sup> pensano alla radice *\*kelp-* o meglio *\*(s)kelp-*<sup>2</sup> che sta a base del germ. *halba-* 'mezzo' [got. *halbs* ant. isl. *halfr* ant. sass. *half* ags. *healf* a. a. t. *halb*].<sup>3</sup> Alla stessa radice il Persson, seguito dall'Uhlenbeck Et. Wb. 48, riconduce il lat. *scalpō sculpō*, l'ant. isl. *skjalf* ags. *scelfe scylfe* 'scamnum, tabulatum', l'a. a. t. *sceliva* m. a. t. *schelf* 'siliqua, putamen' (quest'ultimo esempio manca presso l'Uhlenbeck) ed altre voci la cui connessione con queste non mi sembra sicura. Forse in *kalp°* si sono confuse delle forme di differente origine, e in ogni caso si dovrà concedere che la radice *\*(s)kelp-* vi abbia la sua parte.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Il dizionario di Pietroburgo (II, 169) spiega questo significato come un fraintendimento di espressioni quale sarebbe *khaṇḍaṣaḥ kalpáy°* 'ridurre in pezzi', ma è una spiegazione un po' artificiosa. Così il composto *klpta-keṣa-nakha-ṣmaṣru-* che lo stesso dizionario traduce 'dessen Haupthaare, Nägel, und Bart in Ordnung d. i. beschnitten sind' (II, 167), si spiega assai meglio intendendo *klpta-* nel senso di 'tagliato'.

<sup>2</sup> Sarebbe una forma ampliata, per mezzo del determinatore *-p-*, della radice *\*(s)kel-* che ricorre nel gr. *σάλλω* 'zappo, vango' *σαλίζ* 'vanga' *σαλίζ* 'ascia' *κόλος* 'reciso, mutilato' ant. isl. *skilja* 'dividere, separare' lit. *skélti* 'fendero' ecc.

<sup>3</sup> Il significato di 'mezzo', che si ha soltanto nelle lingue germaniche (il vocabolo idg. che serviva ad esprimere questo concetto era *\*sēmi-*: ai. *sāmī-* 'mezzo' gr. *ἡμί-βιος* lat. *sēmi-vīvus* a.a.t. *sāmi-quek* 'somivivo'), è una specificazione di quello generico di 'tagliato, diviso in parti'. Cfr. ai. *dalati* 'spezza' o 'dimezza', *dala-m* 'pezzo' e 'metà'.

<sup>4</sup> Le stesso KLUGE Etym. Wb.<sup>6</sup> 171 accenna alla possibilità di connettere *kalp-* 'essere adatto, confacente a qualcosa' col ted. *helfen*

*kalya*— 'sano, abile' *kalya-m* 'l'alba' *kalyāna*— 'bello, grazioso, fausto': gr. *καλός* 'bello'.

*kahlāra-m* 'giglio bianco aquatico'. Il concetto fondamentale di questo vocabolo sarebbe, secondo l'UHLÉNBECK *Et. Wb.* 50, quello di 'bianchezza', e ciò permetterebbe il raffronto coll'ant. isl. *hagl* 'grandine' ags. *hagol* *ha'gel* id. a. a. t. *hagel* id., e forse anche col gr. *κάχληξ* 'pietra (bianca?), ghiaia, sabbia' [?].

*kākala-m* 'gioiello da portare al collo' *kākalaka-s* 'laringe, tiroidea': lit. *kāklas* 'collo'. È una formazione con raddoppiamento dalla radice \**qel-*, da cui deriva il tema \**qolso-* [alb. *kał* 'fusto, gambo' lat. *collum* got. (ant. isl., ant. sass., a. a. t.) *hals* 'collo' ags. *heals* id. ant. sl. *klasŭ* 'spiga'].

*kāla(ka)*— 'nero, azzurro scuro' *kāliman*— 'nerezza' *kalana-s* *kalanka-s* 'macchia, onta': gr. *κελαινός* 'nero, oscuro' *κηλῖς* 'macchia, onta' lat. *cālidus* 'dalla fronte bianca' cioè 'macchiato di bianco, chiazzato' *cālīgō*<sup>1</sup> u. *kaleḍuf calersu* (acc. pl.) 'frontem albam habentes' ant. sl. *kalŭ* 'lordura'.

'giovare, aiutare' (got. *hilpan* ant. isl. *hjalpa* ags. *helpan* ecc.) e col lit. *szelpiti* 'aiutare, promuovere' *paszalphà* 'aiuto'. Siccome le forme germaniche da un lato e quelle lituane dell'altro risalgono a due distinte varietà radicali (\**qelb* [oppure \**kelb-*] e \**kelp-*), si avrebbe nell'ind. *kalp-* una terza varietà (\**qelp-*). L'idea di connettere tra loro tutti questi vocaboli era stata già espressa dallo SCHLEICHER (*Beitr. z. vergl. Sprachforsch.* I 110 sg.). L'ASCOLI (*Lezioni di fonol. compar.* p. 54 n.) propone di ricondurre qui anche l'ai. *qilpa-m* 'arte, abilità', che ci dà la medesima forma radicale delle voci lituane sopra citate.

<sup>1</sup> Forse anche *columba* (= \**kolōn-bhā*) 'quella dall'oscuro aspetto' secondo una bella ipotesi del PRELLWITZ BB. XXII 102, giustificata dal raffronto col gr. *πέλεια* (: *πέλειος* : *πελιός* [Hes.] 'grigio') e col got. *dūbō* ags. *dufe* a. a. t. *tūba* (: gr. *τυφλός* 'oscuro' quindi 'cieco' ant. irl. *dub* 'nero' *du'be* 'nerezza').



*kalá-s* 'tempo'. È connesso con *kalá* 'particella' (v. sopra), e significa propriamente 'divisione, sezione' e in particolare 'divisione del tempo' (ora, stagione, era): quindi 'tempo, epoca, momento' nella più larga accezione.

*kīla(ka)-s* *kīlakā* 'legno, cavicchio' *khīla-s* 'palo': gr. *κάλον κηλον* 'legno, asta di legno' (?) Per la gradazione apofonica cfr. gr. (σ)μικρός 'piccolo': a. a. t. *smāhi* 'meschino'.

*kūla-m* 'sciame, tribù, famiglia; abitazione d'una famiglia' *kulāyam* 'nido, giaciglio, abitazione, patria': gr. *τέλος* 'schiera' dor. *ἀ-πέλλα* 'radunanza' *πελέον* *τὸ συλλεγέσθαι* (Hes.) 'adunarsi' ant. irl. *cland* 'tribù, progenie' cimbr. *plant* 'liberi, parvuli' lit. *kilt's* 'stirpe' ant. sl. *čeljadī* 'famiglia'. A questo stipite appartiene probabilmente il lat. *populus* (HOFFMAN BB. XVIII 153) — il quale dovendo risalire a *\*quo-quelo-s* o piuttosto a *\*quo-quolo-s* sarebbe d'origine dialettale come *bōs*, *lupus* e simili — e forse anche *concilium* (— *\*con-coliom* — *\*con-queliom*, FRÖHDE BB. XVII 317), ma non (come vorrebbe il FICK BB. XVIII 134) il gr. *πόλις* 'città, comunità dei cittadini', che io, attenendomi alla più comune opinione, riconnetto coll' ai. *puram purī pūr-* 'luogo munito, città'.

*kulīkāya-s* 'animale aquatico' *kulīkā* 'una specie d' uccello': ru. *kulīkū* 'beccaccia' p. ru. *kuly'k* 'albastrella' pol. *kulik* 'gabbiano' lett. *kulens* 'chiurlo' (BERNEKER IF. VIII 286).

*āti-kulva-* (— *kūlva-*) 'affatto calvo': lat. *calvus* osco Halaviis 'Calvius'. Probabilmente sono derivati dalla medesima radice *\*q(h)el-* anche i seguenti: *khalatī-kalvāṭa-* 'calvo' *khālatya-m* *khālitya-m* 'calvizie' *khilā-s* *khilyā-s* 'paese deserto'.

*kokilá-s* 'cuculo': gr. *κανκαλίας* ὄρνις ποιός (Hes.), lit. *kaukalē* nome d'un uccello. Sulle difficoltà che offre il lat. *cuculus* è da vedere quel che dice G. v. Sabler KZ. xxxi 274 sg.

*kolá-s* 'cinghiale': lit. *kiaulē* 'porco' e probabilmente anche a. a. t. *gūl* 'cinghiale, animale maschio' (BERNEKER IF. x 159).

*klandati* 'grida, ruggisce' *klandá-* 'rumoroso' [*krándati* 'grida, ruggisce' *krándá-s* *krandana-m* *krándas-* 'grido']: gr. *κέλαδος* 'rumore, grido' *κελαδέω* 'strepito, grido' ecc. (È probabile che \**qle-n-d* e \**qelə-d-* non siano altro che ampliamenti della radice *qel-* che vedemmo in *kálate* 'risuona' ecc.).

*klāmati klāmyati* 'illanguidisce, si stanca' *klama-s* *klānti-š* 'stanchezza, spossamento' *klamín-* 'spossante' [*crāmyati* 'si stanca' *cráma-s* 'spossamento' ecc.; per lo scambio fra la velare e la palatale cfr. Brugmann Grundr. I<sup>2</sup> 545 sgg. Wackernagel Ai. Gr. I 228 sg.]: gr. *κλαμαρός* 'languido, debole' ant. irl. *clam* 'lebbroso' cimbr. (corn., m. bret.) *claf* 'malato' n. bret. *klanv* id. (STOKES in FICK Wb. II<sup>4</sup> 100).

*kliçnāti kliçyati* 'tormenta, affligge' *kleça-s* 'tormento, dolore': lit. *kliszė* 'branca di gambero' ant. sl. *klěšta* 'tanaglia'.

*klóman-* 'il polmone destro': gr. *πλένμων* 'polmone'.

*khála-s* 'capanna, aia': arm. *kal* 'aia'.

*gala-s* 'gola' *galaka-s* 'gola, collo' *gala-dvāra-m* 'bocca, muso': lat. *gula* ags. *ceolu ceolor* 'gola' a. a. t. *kela* id.

*galati* 'cade giù, gronda' *gālayati* 'rende liquido' *galana-* 'gocciolante' *gālana-m* 'efflusso' *galda-s*

*gáldā gáldā* [— *gālana-m*. Nir. 6.24] id. *jalā-m* 'acqua': ant. isl. *kelta* 'fonte' ags. *collen* 'gonfio' a. a. t. *quellan* 'sgorgare'.<sup>1</sup>

*pra-gálbhate* 'è risoluto' *pra-galbhá-s* 'animoso': ags. *gielp* 'tracotanza' a. a. t. *gelp* id. (UHLENBECK *Et. Wb.* 79).

*gula-s* 'glans penis' *gulī gulikā* 'globo, palla': arm. *kaḷin* 'ghianda' gr. *βάλανος* id. lat. *glans* ant. isl. *kula* 'palla, tumore' lit. *gėlė* 'ghianda' pruss. *gile* id. ant. sl. *žela<sub>n</sub>dī* id. (Cfr. JOHANSSON *IF.* II. 42 sg.). Secondo lo ZUBATY (*Arch. f. sl. Phil.* XIV. 423 sg.), il quale ricorda altri esempi slavi di questa famiglia, rientrano, qui anche le voci indiane seguenti: *gilāyu-s* 'grave enfiagione alle fauci' *gúlma-s* 'enfiagione al basso ventre'.

*gulphá-s* 'noce del piede': ant. isl. *kalfe* 'polpaccio'. Una gradazione di significato non dissimile si scorge confrontando l'ai. *jáñghā* 'stinco' coll'av. *zānga* 'nocca' (UHLENBECK *Et. Wb.* 81).

*gola-s* 'palla, disco, cerchio' *golaka-s golā* 'palla; recipiente di forma sferica': gr. *γανλός* 'secchia; nave mercantile' ant. isl. *kjóll* 'nave' ags. *céol* 'una lunga nave' a. a. t. *kiol* 'nave' (ted. *Kiel* 'nave', da non confondere con *Kiel* 'chiglia' il quale va coll'ant. isl. *kiðlr* id.: cfr. KLUGE *Et. Wb.*<sup>6</sup> 205).

*glahate* 'giuoca ai dadi' *gláha-s* 'giocatore; giuoco; dado; premio': gr. *παλαγή* 'sorte' (Hes.; Nic. Th.

<sup>1</sup> Il BRUGMANN *Grundr.* I<sup>2</sup> 590 riconduce qui anche il gr. *βάλλω* che io invece, per ragione di *βέλος βέλεμνον* 'dardo' *βελόνη* 'ago' coi quali è connesso, ricollego al lat. *volnus* a. a. t. *quelan* 'aver dolore' lit. *gėlti* 'bucare, dolore' *gėlà* 'dolore' *gelonīs* 'pungiglione' ant. sl. *zālī* 'dolore'.



448) πεπάλαχθε (H 171; Ap. Rh. 1, 358) e πεπάλαχθαι (ι 331)<sup>1</sup> da παλαχ- — \*φαλαχ-. Così il LAGERCRANTZ (*Zur griech. Lautgesch.* [Upsala 1898] p. 68) il quale nega la parentela di *glah°* coll' ags. *plegean* 'sich schnell fortbewegen, spielen', ammessa dal FICK, *Wb.* I<sup>4</sup> 39. 412 e dal BECHTEL, *Hauptpr.* 343 m., perchè ritiene, collo ZUPITZA, *Germ. Gutt.* 25. impossibile l'uguaglianza: ai. *g* — germ. *p*. — Del resto un *l* originario si avrebbe anche nell'ipotesi del Fick e del Bechtel.

*glāti glāyati* 'prova ripugnanza; perde le forze, si consuma' *glīni-s* 'dispiacere; spossamento' *glānya-m* 'perdita di forze, illanguidimento' *glapana-m* 'sottrazione di forze': cimbr. *blin* 'fatigatus, lassus, defessus' (STOKES BB. XVII. 142). Alla stessa radice facilmente si riconduce l' a. a. t. *chlaga* 'grido, lamento', come pensa lo HIRT (P. Br. B. XXIII 307), nè è impossibile la parentela, ammessa dallo stesso, col gr. βάλλω lit. *gēlti* ant. sl. *žalī*. In questa ipotesi l' ai. *glāti* (idg. \**g<sup>u</sup>lē-ti*) starebbe al lit. *gēlti* (idg. *g<sup>u</sup>el-*) nel medesimo rapporto di *yāti* 'egli va': *ēti*, ossia mostrerebbe la radice debole ampliata con *-ē-* (= celt. *ī*, germ. occ. *ā*).

*glāu-s* 'globo, escrescenza': gr. γλοντός 'natiche' lat. *gluere* a. a. t. *klōz* 'massa, palla'.

*calati* 'si muove, oscilla, ecc.' *cala(na)-* 'mobile' *cala-s calana-m* 'oscillazione' *cāla-s cālana-m* 'scotimento, tremito ecc.' [*cáрати* 'si muove, ecc.' *cará-* 'mobile' *cáraṇa-s* 'movimento, maniera di diportarsi' ecc.]: gr. πέλομαι 'versor' πόλος 'asse' lat. *colere colus in-*

<sup>1</sup> Molti editori d'Omero adottano la lezione πεπάλασθε, -σθαι offerta da alcuni codici; veggasi l'apparato critico presso il LAGERCRANTZ p. 67.

*quilinus* ant. isl. *huel* 'ruota' ant. sl. *kolo* id.— Come causativo di *calati* io considero *kālayati* 'spinge' cioè 'fa muovere', che il BRUGMANN *Grd.* I<sup>2</sup> 572 riconnette invece col gr. *κέλλω* 'spingo' *κέλης* 'corsiero' e col lat. *celer*.

*cālā-s* 'ghiandaia' pruss. *colwarnis* 'una specie di cornacchia' (BERNEKER *IF.* VIII 285 sg.).

*cilli* [*cīri*] 'grillo': gr. *κίλλος* *τέττις* (Hes.) 'cicala' (? UHLENBECK *Et. Wb.* 92).

*chala(na)-m* 'inganno, astuzia' *chalayati* 'inganna' *chalaka-* 'ingannata': gr. *σκολιός* 'curvo, torto; sleale, malvagio' lat. *scelus* a. a. t. *scelah* 'torto, obliquo' (G. MEYER *Gr. Gr.*<sup>3</sup> 33, PRELLWITZ *Et. Wb.* 290, HIRT *BB.* XXIV 251).

*challi-s* *challi* 'scorza, pelle': a. a. t. *scala* 'guscio' ru. *skala* 'scorza' *skalina* 'scorza di betulla staccata dall'albero' (altre parole slave affini a queste si possono vedere presso il MIKLOSICH *Et. Wb.* 298).

*jvālati* 'arde, splende' *jvalayati* *jvālayati* 'accende, illumina' *jvala-s* *jvāla-s* *jvālā* 'fiamma, lume' ecc. [*jvarati* 'è caldo, ha febbre' *jvara-s* 'ardore, febbre' *jūrñé-s* 'vampa' *jūrti-s* 'febbre']: ant. irl. *gúal* 'carbone' ant. isl. *kol* id. ags. *col* id. a. a. t. *kolo* id.

*tala-m* 'suolo, pianura, superficie, ecc.': arm. *teži* 'luogo' lat. *tellus* ant. irl. *talam* 'terra' ant. isl. *vilja* 'banco dei rematori' ags. *vel* 'asse' a. a. t. *dili dilla* 'asse, pavimento' lit. *tīlės* 'le assicelle che stanno nel fondo d'una barca' *pā-talas* 'armatura d'un letto' pruss. *talus* 'pavimento' lett. *tīlāt* *tīlīmāt* 'allargare, spianare' ant. sl. *tīlo* 'suolo'.

*tāla-s* 'palma vinifera' *tāla-m* 'frutto della p. v.' *tālī* 'una specie d'albero' *talāçā* id.: lat. *talea* ant. sl.

*talŭ* 'ramo vivente' ru. *tal* 'salix arenaria' (dial.). Cfr. KOZŁOWSKIJ *Arch. f. slav. Phil.* XI 389.<sup>1</sup> Qui possono rientrare anche *taluna-* 'giovane' cioè 'fiorente' e *tallŭ* 'giovane donna.'

*tŭlpa-s talpa-m tŭlpā* 'giaciglio, letto:' lit. *tŭlpti* 'avere spazio' *talpà* 'luogo per ricoverare persone o cose.' Cfr. l'analogia gradazione di significato nell'ant. isl. *rŭm* 'spazio, sedile, letto' (UHLENBECK *Et. Wb.* 110).

*tulayati tolayati* 'solleva, sostiene' *tulana-m* 'sollevamento', *tulā* 'bilancia', ecc.: gr. *τλῆναι* 'sostenere', *τάλαντον* 'bilancia; peso', ecc., lat. *tollō (te)tulī* ant. irl. *taile* 'solarium', got. *ṭulan* 'sopportare', ags. *ṭolian* id. a. a. t. *dolēn*, id.

*dalati* 'scoppia, si rompe; dimezza', *dala-m* 'frammento, sezione; metà': lit. *dalŭs* 'parte' *daly'ti* 'spartire', ant. pruss. *dellieis* 'parti' ant. sl. *dola* 'parte' [*dŭrti dŭnāti* 'rompe', *darana-m* 'scoppio' ecc., possono risalire a una radice con *r*: gr. *δέρω* 'scortico' cimbr. corn. *darn* 'frammento, parte', got. *ga-taŭran* 'strappare', ecc.].

*dolayati* 'vibrare, fare oscillare, brandire' *dulā* 'la vacillante': ags. *tealt* 'vacillante' *tealtrian* 'vacillare', basso ted. *taltern* 'die flatternden Fetzen am Kleide' lit. *delsti dulinēti* 'andare a zonzo'. (FICK, *Wb.* I<sup>4</sup> 69, 456).

<sup>1</sup> Il gr. *θάλλω* 'fiorisco' (*θαλλός* 'ramoscello, germoglio' *θαλαρός* 'fiorente' ecc.) non rientra qui, ma si connette coll'alb. *dal'* 'spunto, vengo fuori, germoglio' (G. MEYER, *Et. Wb.* 60, BRUGMANN, *Grdr.* I<sup>2</sup>, 365) e forse anche coll'ant. irl. *de<sup>i</sup>l* 'bacchetta, mazza' e coll'a. a. t. *tola* 'raspo d'uva' *todo* 'chioma o corona d'albero' (STOKES presso FICK, *Wb.* II 149 sg., KLUGE, *Et. Wb.*<sup>6</sup>. 80).



*dhāli-s* *dhūli* 'polvere, polline' *dhūlayati* 'impolvera' *dhūlikā* 'nebbia' ecc.: lat. *fnligō* ant. irl. *dū'l* 'elemento' lit. *dūlis dūlys* 'profumi' *dūlkēs* 'polveri', *dūlkinti* 'impolverare', *dulkēti* 'puzzare'.

*palāva-s* 'gusci, pula': lat. *palea*, lit. *pelaĩ* (pl.) ant. pruss. *pelwo*, lett. *pelus*, ant. sl. *plēva* 'pula'. Appartengono al medesimo stipite: *palá-s* 'paglia', *pālāla-s*, *palālī* 'stelo, paglia', *palāçá-m* 'petalo, foglia, fronda' (*palāça-s* 'Butea frondosa'), *pallava-s*, *-m* 'germoglio, ramoscello'.

*palitá-* (f. *páliknī*) 'grigio': gr. *πελιός πέλειος* 'grigio', *πολιός* 'grigio, bianchiccio', lat. *pallidus* a. a. t. *falo* 'fulvo', lit. *palvas* 'gialliccio', *pálszas* 'fulvo', *pelē* 'topo', *pálkas* 'grigio', ant. sl. *pelesñ* 'grigio', *plavñ* 'bianchiccio'. — Rientra in questa serie l'ai. *palas-té-* 'altersgrau' (BRUGMANN *Grundr.* II, 289)?

*palya-m* 'sacco per biade' *palla-s* *pallikā* 'recipiente per biade': *πέλλα* 'vaso per mungere', lat. *pelvis*, ant. sl. *polū* 'secchio per attingere'. Probabilmente anche *pālavī* 'vaso' appartiene a questa famiglia, e non ha forse torto il FICK, *Wb.* I<sup>4</sup>, 83, a pensare che questa abbia per base la radice \**pel-* 'riempire'.

*palvala-m* 'palude': gr. *πηλός* 'argilla, feccia di vino', lat. *palūs*. Il LAGERCRANTZ, op. cit., 65, riconduce qui anche il gr. *πέλανος* 'fluido denso, grosso' e il lit. *plónē* 'focaccia'.

*pulaka-s* 'un insetto nocivo': lat. *pūlex*.

*pulaka-s* 'l'arricciarsi dei peli' *pulas-té-s* 'capello' *pulas-té-* 'avente capelli lisci':<sup>1</sup> gr. *πίλλυγες* 'ric-

<sup>1</sup> Il PERSSON BB. XIX 260 propone un'altra etimologia che mi sembra meno felice. Egli considera *pulas-té-* 'schlichtes Haupthaar

cioli' (WACKERNAGEL, *Ai. Gr.*, I, 218) ant. irl. *ul* 'barba' (nel composto *ul-fota* 'che ha lunga barba') *ulcha* id. *ulchach* 'barbuto' (cfr. STOKES *Urkeit. Sprachsch.* [= FICK *Wb.* II<sup>4</sup>] 55).

*pulu-* 'molto' (in *pulu-kāma-* 'molto avido' *pulv-adhá-* 'molto malvagio' e simili) *vi-pula-* 'ampio, considerevole, numeroso' *pulāti pólati poláyati* 'è grande' *polá-* 'moltitudine' [*purú-* 'molto']: arm. *yolov* 'molto' gr. *πολύς* id. lat. *plūs* ant. irl. *il* 'molto' got. *filu* ags. *feolu* a. a. t. *filu* id.

*kaça-plaká-s*. Se è giusta, come sembra, l'interpretazione del GRASSMANN (*Wb. z. Rigg.* s. v.) 'die Hinterbacke, als die von der Peitsche [*káça-s* oppure *káčā*] geschlagene', abbiamo in *plaka-* un derivato della radice \**plāk-* (\**plāg-*) 'battere, percuotere': gr. *πλάζω* *πλήσσω* 'batto' lat. *plangō plāga* got. *faíflōkun* 'ἐκόπτοντο' a. a. t. *fluoh* 'maledizione' lit. *plàkti* 'battere' ant. sl. *plačān* 'piango, lamento'.

*plávati* 'nuota, si bagna, naviga' *plavá-* 'nuotante' *plavá-s* 'barchetta' *pluti-s* 'flusso' ecc. [*práivate* 'scorre' *pruṣṇóti* 'bagna' ecc.]: arm. *luanam* 'lavo' gr. *πλέω* 'navigo' lat. *pluit* a. a. t. *flouwen flewen* 'bagnare' lit. *plóti* 'bagnare' ant. sl. *plova<sub>n</sub>* 'navigo'.

*plihan-* *plihán-* *plihā* 'milza': gr. *σπλήν* lat. *lien* ant. irl. *selg* m. brit. *felch* lit. *blužnē blužnės* pruss. *blusne* ant. sl. *slezena* 'milza'.

*plūši-s* nome d'un insett.: arm. *lu* 'pulce' alb. *pl'ešt* id.

tragend' e lo connette collo sved. (dial.) *flein* 'kahl, bloss, nackt' *flein-skallig* 'kahlköpfig' ecc., col lit. *ply'nas* 'eben, frei, kahl' (dicesi d'un campo piano e spogliato d'alberi) *ply'nē pleinė* 'wüste, unfruchtbare ebene, heide' *plikas* 'kahl', e coll' ant. sl. *plēsī* 'calvitium'.

*phálati* 'scoppia' *phullati* 'sboccia' *phulla-* *ut-phulla-* 'sbocciato' <sup>1</sup> *phála-m* 'vomere; punta di freccia' *phalaka-m* 'asse, tavola (cioè 'un segmento di legno'); scudo' [in quest'ultimo significato anche *phara-m*]; 'punta di freccia' *phāla-s* 'vomere, pala' ecc. derivano tutti dalla radice \*(s)*phel-* 'fendere, spaccare, ferire, tagliare', che si ha p. es. in gr. *σφέλας* 'sgabello' (in quanto formato di assi di legno) brit. *faut* 'fessura' got. *spilda* 'tavoletta per scrivere' ant. isl. *spjald* 'assicella' a. a. t. *spaltan* 'fendere'. [La forma con *s-* è attestata nell'indiano da *sphārayati* 'squarcia, allarga, apre' *sphuṭati* *sphóṭati* 'erompe, scoppia, sboccia' *sphoṭa-s* 'scoppio, crepatura' ecc.].

*phalgú-* 'scintillante di luce rossastra' *sphulīṅga(ka)-s* 'scintilla' *sphulita-* 'apparso' [*sphurāti* 'brilla, appare', *sphuraṇa-m* 'scintillio, apparizione' ecc.]: arm. *p'ail* 'splendore, luccichio' ted. *flinken flunkern* 'brillare' ted., oland. *flink* 'agile, destro' lett. *spu'lgans* 'brillante'. Cfr. JOHANSSON IF. II 43 sg.

*phalgú-* *phalgvà-* 'debole, meschino' *phalgutā* 'meschinità': gr. *φελγύνει* 'ἀσυνετεί, ληροει (Hes.)

*bála-m* 'forza' *bala-* *balín-* 'forte' ecc.: gr. *βέλ-*

<sup>1</sup> L' ASCOLI, *Studi Critici*, II 314 n. spiega da questa radice anche *phāla-m* 'frutto' che significherebbe quindi 'lo sbocciato'. In questa ipotesi il significato di 'guadagno, utilità' che appartiene a *phāla-m* ed ai suoi affini e derivati (*phalati phalate* 'ha buon esito' *phalaka-phalikā* 'guadagno, successo' *saphala-* 'lucroso, avente buon esito' *sāphalya-m* 'utilità, vantaggio') sarebbesi svolto per metafora. Invece O. HOFFMANN BB. XVIII 155 e il PRELLWITZ *Et. Wb.* 234 propongono il raffronto col gr. *ὀφέλλω* 'aumento, rin vigorisco' *ὄφελος* 'vantaggio' *ὠφέλειω* 'aiuto, promuovo' *ὠφέλεια* 'aiuto, utilità' e così vengono a stabilire una nuova radice \**phel-* 'portar frutto, utilità'. È difficile pronunziarsi fra queste due opinioni: forse è migliore la prima.



τερος 'migliore' lat. *dē-bilis*<sup>1</sup> ant. irl. *ad-bol* 'potente' *ail-bligod* 'senium' *di-blīde* id. ant. sl. *bolijǝ* 'maggiore' (Cfr. BRUGMANN *Grundr.* I<sup>2</sup> 507, OSTHOFF IF. VI, 1 sgg., UHLENBECK P Br. B. XVIII, 236). Etimologicamente affine a *bala-* è *bāla(ka)-s* 'fanciullo' *bāla(ka)-* 'giovanile' (ossia propriamente 'vegeto, vigoroso'). Da *bāla-s* 'fanciullo' a *bāla-* 'stolto' è poi facile a spiegarsi il passaggio: cfr. il gr. *νήπιος*.

*bálkasa-m* 'fiocco' è stato recentemente spiegato dal JOHANSSON (KZ. XXXVI 387) come un derivato della radice \**ble-k-* (*blo-k-*, *bl-k-*) 'stossen, schlagen, zermalmen, abstumpfen' da cui derivano lo sved. norv. *plugg* 'caviglia, chiodo, (dial. sv.) pezzo' ingl. *plug* ted. *pflock* m. a. t. *pfloc pflocke* 'caviglia' ecc. nonchè il ted. *pflicchen* (m. ted. *pflocken* oland. *plukken* ags. *pluccian* m. ingl. *plicchen* ing. *pluck* 'cogliere' ant. isl. *plokka* 'pelare uccelli'), che altri (p. es. Diez Et. Wb.<sup>4</sup> 247, Körting Lat. rom. Wb. 562, Kluge Et. Wb. d. d. Spr.<sup>6</sup> 297) vogliono d'origine romanza.

*bálba-ja-s* 'Eleusine indica': gr. *βολβός* 'tubero, cipolla' lat. *bulbus* lett. *bulbes* 'patata' lit. *bulbė* id. (Johansson l. c. 344 spiega *bálba-ja-s* nel modo seguente: 'ich vermute dass das gras so benannt war nach den bei gewissen gramineen vorkommenden wurzelknollen und stelle \**balba* zu *βολβός*....')

*balbaliti* 'si muove in giro' *bulvá-* 'obliquo': gr. *βαλλίζω* 'danzo'.

<sup>1</sup> Il lat. *dēbilis* si potrebbe anche spiegare poi contrazione di \**dē-habilis* (cfr. *dēbeo* da *dē-habeō*), e dell' art. irl. *adbol* lo STOKES, che in *Urk. Sprachsch.* (= FICK, *Wb.*, II<sup>4</sup>) 262 lo aveva ricondotto alla radice \**bel-* (aī. *bāla-m*), dà ora una differente etimologia in BB. XXIII. 54.

*jam-bāla-s* 'palude, melma'. Secondo un'ingegnosa ipotesi dell' Uhlenbeck *Et. Wb.* 97, il secondo membro di questo composto sarebbe identico all' ags. *pól* a. a. t. *pfuol* lit. *balà* 'palude' coi quali è poi connesso l'ant. sl. *blato* id. Il primo membro sarebbe il tema *jam-* 'terra' di cui si conosce, fuori di composizione, soltanto il gen. *jmās* e lo strum. *jmā*. Secondo il Johansson l. c. 385 sono da connettere con *pól* ecc. anche queste altre voci indiane: *bāla-m* 'cavità, buco, apertura, foce', *Vi-bālī* nome d'un fiume in RV. IV, 30, 12, *-bāra-* (soltanto in composizione p. es. *nīcīna-bāra-*) 'apertura'. Sicchè *jam-bāla-s* verrebbe a significare propriamente 'una buca nel terreno, una depressione del suolo' e allora si capirebbe anche meglio la sua formazione.

*buli-s* 'natiche, *κῦσθος*': lit. *bulis* 'natiche'. Cfr. per altri esempi JOHANSSON l. c. 363 sg.

*bleška-s* 'corda' (per *\*vleška-s*): ant. irl. *flesc* 'verga' (Uhlenbeck *Et. Wb.* 193).<sup>1</sup>

*bhalla-s* *bhallī* 'una specie di freccia' *bhalla-m* 'punta di freccia': got. *balwjan* 'tormentare'.

*bhāla-m* 'fronte': alb. *baļe* 'fronte' gr. *φάλος* (non *φαλός* come scrive Berneker *Die pr. Spr.* 282) 'celata dell'elmo' pruss. *ballo* 'fronte'.

*bhāla-m* 'splendore' *nī-bhālayati* 'guarda, mira': gr. *φαλός* 'lucente' *φάλιος* 'chiaro' *παμφαλάω* 'guardo all'intorno' ant. isl. *bál* 'fiamma' ags. *baʹl* id. lit. *báltas* ant. sl. *bělŭ* 'bianco'. Qui rientra anche l'ai. *bhala* 'cer-

<sup>1</sup> LIDÉN, *Ein balt.-slav. Anlautgesetz*, 25 sgg. confronta anche ant. sl. *lěskovŭ* 'e styrace confectus' serbo *lijeska* 'nocciuolo' ecc. La radice *\*vl-ei-s-*, da cui deriva il tema *\*vlois-q'o-* *\*vlis-q'o-*, è un ampliamento di *\*vel-* (ai. *valati*): LIDÉN ivi e *Studien zur altind. und vergl. Sprachgesch.* 48, 93. [Nota aggiunta sulle bozze].

tamente' (per lo svolgimento del significato cfr. l'ital. 'chiaro' nel senso di 'manifesto, certo', e il ted. *einleuchtend* 'evidente').

*māla-s māla-m* 'lordura' *malina-* 'macchiato, nero' ecc.: gr. μέλας 'nero' got. *mail* 'macchia' *mēljan* 'scrivere, disegnare' a. a. t. *ana-māli* 'cicatrice' (ted. *Mal* 'segno') *mālēn mālōn* 'colorire' lit. *mulvė* 'fango, pantano' *mėlynas* 'azzurro'.

*māla-m* 'veste'. Il GRASSMANN (*Wb. z. Rigv.* s. v.), e dietro a lui il WACKERNAGEL, *Ai. Gr.* I, 218, traduce 'schmutziges Gewand' e considera quindi cotesto vocabolo come identico formalmente a *māla-m* 'lordura'. Il dizionario di Pietroburgo (V. 596) traduce 'gegerbtes Leder, ledernes Gewand' e raffronta *malagá-s* 'etwa Walker, Wäscher': in questo caso si avrebbe in *māla-m* un parente di *mlāyati mlāti* 'appassisce, avvizzisce' (part. *mlātí-* 'durch Gerben weich geworden'). Verisimilmente *māla-m* 'veste' è connesso col gr. μάλλός 'lana, vello' lit. *mėlas* 'panno, stoffa' lett. *mila* 'veste rozza' pruss. *milan* (acc.) 'veste, stoffa': che tutti questi vocaboli derivino poi dalla radice di *mlāyati*, μαλαρός 'ammollito, languido, morbido' è possibile, ma non può dirsi probabile.

*malla-s* 'lottatore' cioè 'il forte' come spiegano i glossatori:<sup>1</sup> gr. μάλα 'fortemente, assai, del tutto' μαλερός 'forte, violento' ἀμβλός 'languido, fiacco' (— \**n-mlú-s*) lat. *melior multus* pruss. *milns* 'permultum' (cfr. inoltre OSTHOFF, *Gesch. d. Perf.* 450 n.). Questa etimologia si deve al JACOBI che la comunicò privata-

<sup>1</sup> Il doppio *l* indica un influsso pracritico (*malla-* = class. \**malya-* oppure \**malva-*).



mente al WACKERNAGEL, da cui vien riferita in *Ai. Gr.* I. 183. Questi poi (ivi 218 e KZ. xxx 301 sg.) crede che dalla stessa radice derivi anche *bála-m* 'forza', giacchè pensa che il *b* sviluppatosi normalmente nelle forme deboli (*mbl-* per *ml-*) sia passato alle forme forti sostituendosi al *m*. Ma poichè di tal fenomeno non si riesce a trovare altro esempio fuori di *bála-m*,<sup>1</sup> e poichè d'altra parte varie lingue concordano nel darci una radice \**bel-* 'forte, forza'<sup>2</sup> distinta da \**mel-*, io le considero come distinte anche nell'indiano, e alla prima riconduco *bála-m*, alla seconda *malla-s*. Con quest'ultimo è forse da connettere il verbo *mállate maláyati* 'tiene' (cioè 'regge, fa forza'?).

*milati* 'si riunisce' *mela(ka)-s melana-m melā* 'riunione': gr. *ἀ-μύλλα* 'lotta' (cfr. lat. *concursum* 'zuffa' per il significato). Se con *milati* sia da connettere il lat. *mīles* è questione molto discussa e tuttora aperta (confr. JOHANSSON, IF. II, 34 n. e la letteratura ivi citata).

*mūla-m* 'radice' [*mūra-m* id.]. È seducente, ed a me par giusto, il raffronto istituito dal KRETSCHMER KZ. xxxi 386 tra questo vocabolo e il gr. omer. *μῶλον* 'erba dotata di virtù magica' (cfr. *mūla-karman-* 'incantesimo fatto per mezzo di radici'). La radice presenta la stessa gradazione *ū*: *ō(u)* che si ha p. es. in *mūrā-* 'stolto, ottuso di mente': gr. *μωρός μῶρος* id.

<sup>1</sup> Non è ammissibile la parentela supposta dal W. tra l'ai. *balī-s* 'dono, offerta rituale' e il gr. *τά μίληα*, giacchè questo significa propriamente 'cose piacevoli' (cfr. *μῆλεχος μῆλεχος μῆλεσσον*) e soltanto per una particolare specificazione passa a voler dire 'doni, specialmente nuziali'.

<sup>2</sup> Per lo meno il greco e l'antico slavo: cfr. sopra s. v. *bala-m*.

*mlāti mlāyati* 'appassisce, sparisce' *mlāna-m mlā-natā mlāni-ṣ* 'appassimento' gr. βληχρός 'debole, esauisto' ant. irl. *mlā'th blā'th* 'molle, placido'.

*mlecchati* 'parla male una lingua' *mlecchā-s* 'straniero, barbaro' ecc. Molto si disputò sull'etimologia di questi vocaboli, e le varie opinioni emesse in proposito furono raccolte e discusse dal JOHANSSON IF. II. 37 sgg., che tutte le rigetta per proporre una nuova. Secondo lui *mlecch*° sarebbe affine a *márdhati* 'lascia, abbandona, ecc.' *mṛdhrā-m* 'ingiuria' e al gr. μαλθανός 'molle, languido, debole, codardo' ecc. La radice \**mel(e)dh-* sarebbe un ampliamento di \**mel(e)-* 'consumare, macinare, spezzare' (gr. μύλλω 'macino' lat. *molō* ant. irl. *melim* ecc.) che abbiamo veduta, ampliata con *-ē-*, in *mlāti βληχρός*, e l'ai. *mlecch-* (con *e* analogico invece di *a*) risalirebbe a un idg. \**mled-sqh-*. Del resto anche le altre etimologie, cioè quelle rigettate dal JOHANSSON, partivano da radici con *l* originario.

*lakṣati lakṣate* 'vede, osserva' *lakṣaṇa-m* 'contrassegno' ecc. Secondo il JOHANSSON IF. II. 10 si parte da una base \**lagh-s-* oppure \**logh-s-* da connettere coll'ant. irl. *lagat* 'occhio' e coll'a. a. t. *luogēn* 'spiare, guardare'. — A questa famiglia probabilmente appartengono anche *lāñchana-m* 'contrassegno' *lāñchita-* 'segnato, marcato'.

*lagati lagyati* 'aderisce, pende': gr. λαμβάνω λά-ζουαι 'prendo, afferro'.

*laguḍa-s lakuḍa-s* 'randello, verga': lat. *lacertus* lit. *lènkti* 'piegare, curvare' *lìnkti* 'piegarsi' ant. sl. *le<sub>n</sub>ka<sub>n</sub>* 'io piego' *la<sub>n</sub>ka* 'piegatura' (per lo più in senso figurato: 'malizia, raggiro, inganno'). Dal significato di 'cosa flessibile' facilmente si passa da una parte a

quello di 'braccio' e da un'altra a quello di 'ramo, fusto d'albero' onde poi 'bastone'. In *laguḍa-s lakṇḍa-s* si scorge un influsso pracritico: cfr. JOHANSSON IF. VIII. 164 sgg.

*laghú-* 'leggiero, tenue, piccolo' [*raghú-* id.]: gr. ἐλαχὺς 'leggiero, piccolo' ἐλαφρός 'pronto, snello' lat. *lēvis* a. a. t. *lungar* 'celere' ags. *lungor* id. lit. *leñgvas* 'leggiero'. Il significato fondamentale è quello di 'agile a muoversi' come si vede chiaramente da *lañghati* 'salta al di là, oltrepassa' *lañghana-m* 'transgressio' [*rañhate rañhati* 'si affretta' *rañhas-* 'fretta' ecc.].

*lañga-* 'zoppo': gr. λαγών 'indugio, titubanza' (cfr. l'ital. 'tentennare' nel senso di 'esitare, essere incerto') λαγνάω 'io esito, indugio' lit. *lingóti* 'librarsi, cullarsi' *lingúti* 'dimenare il capo'. Il significato fondamentale è quello di 'vacillare, oscillare'. È per me incerto se a questa famiglia di vocaboli spettino anche i seguenti: gr. λαγρός 'molle, languido' λαγάσσαι ἀφελ-*vai* (Hes.) lat. *languēō* ant. irl. *lacc* 'languido, fiacco' cim. *llacc* 'stanco, rilassato' ant. isl. *slakr* ant. *slah* 'languido' etc. (cfr. FICK Wb. I<sup>4</sup> 577, II<sup>4</sup> 238, BB. V. 172 sg., PRELLWITZ *Et. Wb.* 172 sg., ZUPITZA *Gutt.* 165).

*lañjā* 'adultera': λάνρος 'voluttuoso' λωγὰς πό-*ρονη* (Hes.) λέγαι 'dissolute' (Archiloco fr. 179). In *lañjā* abbiamo una nasale inserta. Il lat. *lēna*, se rientra qui, risalirà a \**leg-snā* piuttosto che a \**leg-nā* come vuole il PRELLWITZ *Et. Wb.* 173.

*lābhate lābhati lambhate* 'prende, afferra' *lābha-s* 'guadagno, acquisto' *lambha-s lambhana-m* 'conseguimento' [*rābhate rābhati* 'prende, afferra' ecc.]: gr. λά-*φρορον* 'preda' ἀμφιλαφής 'ampio' cioè 'che abbraccia all'intorno' lit. *lābas* 'buono' *lābis* 'possesso'.



*lambate lambati* 'pende, cade giù' *lamba-* 'pendente' *lambana-m* 'pendaglio' (Less.) ecc. [*rámbrate* 'pende']: lat. *labāre lābī* got. *slēpān* 'dormire' ant. isl. *slápr* 'languido, privo di forze' a. a. t. *slaf* id. *slāf(f)an* 'dormire' ant. sl. *slabŋ* 'fiacco'. Il significato di 'dormire', svoltosi facilmente da quello di 'abbandonarsi, perdere le forze', è proprio dei linguaggi germanici, escluso per altro il nordico: cfr. KLUGE *Et. Wb.* 340.

*lāsati* 'gode, si diletta; danza' *lālasa-* 'avido, cupido' *lāsyā-m* 'danza' ecc.: lat. *lascīvus* gr. *λῑλαιομαί* (— \**λῑ-λασ-ιο-μαί*) 'bramō' got. *lustus* 'piacere, voglia' a. a. t. *lust* id. ant. sl. *laska* 'lusinga' *laskati* 'lusingare'.

*lāsati* 'irradia, splende, appare': gr. *λάω* 'guardo' (PRELLWITZ *Et. Wb.* 177).

*lāti* 'afferra, prende': gr. *ληῖς* (— \**λᾱϝιδ-*) 'prende' *ἀπολαμβάνω* 'fruisco' *λεῖα* (ion. *λητή* dor. *lāiā* — \**λᾱϝjā*) 'preda' lat. *lucrum* ant. irl. *lōg luach luāg* 'mercede' got. (ant. isl.) *laun* ags. *léan* a. a. t. *lōn* id. ant. sl. *lovlja* 'caccia' *lovŋ* 'frutto della caccia' *loviti* 'prendere'.

*līnga-m* 'contrassegno': got. *leik* 'corpo, cadavere' a. a. t. *līh* 'corpo' (cfr. g. *galeiks* ant. isl. *glíkr* ant. sass. *gilīk* ags. *gelīc* a. a. t. *gilīh* 'avente la stessa forma' quindi 'uguale') lit. *ly'gus* 'uguale' *ly'gti* 'somiigliare' (FICK *Wb.* I<sup>4</sup> 305, SCHMIDT *Z. Gesch. d. idg. Voc.* I 89, PRELLWITZ *BB.* XIX 307).

*līmpāti* 'tinge, macchia' *lipti-s* 'unguento' *lepana-m* *lepa-s* 'tintura, macchia' ecc. [*riptá-* 'tinto' *riprá-m* 'lordura'] gr. *λίπος* 'pinguedine' *λιπαρός* 'pingue, untuoso' *λίπαρός* 'attaccato, tenace' lat. *lipus* got. *bileiban* 'rimanere' (propriamente 'attaccarsi') ags. *belífan* a. a. t. *bilīban* id. lit. *līpti* 'restare adesso'

*lipnūs* 'vischioso' lett. *lipigs* id. ant. sl. *lipna<sub>ti</sub>* 'restare adesso' *lēpŭ* 'colla' ecc.

*līyate līyati* 'si consuma' *láya-s* 'sparizione, morte': gr. *λίμός* 'fame' (propriamente 'consunzione') *λοιμός* 'peste'. Se rientri qui anche il lat. *letum* (— \**le-*[i]tom?) è incerto: lo nega lo STOKES in *Academy* 1891 Nr. 998.

*līyate līyati* 'aderisce, si accosta, ecc.) *līna-m* 'adesione': gr. *ἄλις* 'tingo' lat. *linō* *līmus* a. a. t. *leimō* 'argilla' *līm* 'argilla, calce' (— ags. *līm*).

*lūbhyati* 'brama, appetisce' *lubdha-* 'ghiotto' *lubdha(ka)-s* 'cacciatore': lat. *lubet* *lubidō* got. *liufs* 'caro' ant. isl. *liúfr* ant. sass. *liof* a. a. t. *licb* ant. sl. *ljubŭ* id.

*lunāti lunoti* 'taglia, miete, coglie' *láva-s* 'taglio, sezione' *lavana-m* 'recisione, mietitura' *lavitra-m* 'falce' *lāva-* 'tagliante' *lāvaka-s* 'mietitore' *lūni-s* 'recisione, strappo': gr. *λατορ* 'falce' *λήτορ* 'messe, biada' (propriamente 'il da falciare', cfr. got. *hawi* a. a. t. *hewi houwi* ecc. 'fieno' — 'zu hauendes') *λύω* 'sciolgo' (propriamente 'rompo', cfr. le espressioni *γυτα, γούβαρα, ἄψα λῶσαι*) got. *lūns* 'mezzo di liberazione, prezzo di riscatto' *lans* 'sciolto, libero' ant. isl. *lúðr* 'spezzato, sfraccellato' a. a. t. *lōs* 'libero, sciolto' (per altri esempi germanici cfr. Kluge *Et. Wb.*<sup>6</sup> 252 s. vv. *los lösen*).

*lulita-* 'oscillante, ondeggiante' *lola-* 'mobile, inquieto' ecc.: serbo *ljuljati* 'cullare' ru. *ljulika* 'culla' ecc. (è forse connesso in qualche modo col sg.? cfr. BERNEKER IF. x 152 sg.).

*lelāyāti* 'oscilla, trema' *lelāyā* (strum. adoperato avverbialmente) 'con oscillazioni, con movimento inquieto'. Il FICK *Wb.* I<sup>4</sup> 115 e il BRUGMANN *Grd.* II

849, 939 lo confrontano col got. *reiran* 'tremare, essere scosso', e in questa ipotesi si avrebbe un esempio di *l* — idg. *r*. Ma recentemente il ROZWADOWSKI (*Quaest. gramm. atque etymol. series altera* [Cracoviae 1899] pag. 11 sgg.) ha segnalato la parentela di *lelāyāti lelāyā* con un gruppo di vocaboli slavi (p. es. ant. pol. *leleyenya leleiana* 'fluctuandi' *leleyal szya* 'titubabat pedibus' ecc., ru. dial. *lelējati lilējati* 'agitari, oscillari', n. bulg. *lelējŭ se* 'agitor, oscillor [cunis] ecc.) che attestano un *l* originario.

*lókati* 'guarda' *locate locayati* (+ *ā*) 'considera' *locana-* 'chiaro' *locana-m* 'occhio' [*rócate* 'splende' *rócas-* 'splendore' *rocaná-* 'chiaro' ecc.]: arm. *lois* 'luce' gr. *λευκός* 'bianco' *λεῖσσω* 'guardo, considero' lat. *lūx lūceō* ant. irl. *lua'chtide* 'fulgido' got. *linhad* 'luce' ags. *léoht* a. a. t. *lioht* 'chiaro' (altre voci germaniche presso KLUGE *Et. Wb.*<sup>6</sup> 248) ant. sl. *luča* 'raggio'. Qui è pure da registrare *loká-s* 'spazio libero, mondo' cfr. lat. : *lūcus* lit. *laũkas* 'campo aperto' pruss. *lauks* 'campo'. Per la forma *uloká-s* cfr. WACKERNAGEL *Ai. Gr.* I pag. 58.

*logá-s* 'zolla' cioè 'frammento di terra' [*rujāti* 'rompe' *rujā* 'rottura' ecc.]: gr. *ἀλνκτο-πέδη* 'vincolo che non si spezza' *λνγρός* 'rovinoso, funesto' *λενγαλέος* 'misero' lat. *lūgeō* lit. *lúžti* 'rompere'.

*lopāka-s* *lopāčá-s* 'sciacallo, volpe': arm. *aluēs* 'volpe'. Il gr. *ἀλώπηξ* 'volpe' sarebbe un prestito (da un dialetto iranico?) secondo il BARTHOLOMAE BB. X 294 e il WACKERNAGEL *Ai. Gr.* I 40.

*valati* 'si piega, si volge' *valá-s* 'cavità' (cioè 'insenatura, ripiegatura'); 'trave, asta' (cioè in origine 'ramo, fusto d'albero' in quanto flessibile) *valana-m*



'piega' *valaya-m valaya-s* 'braccialetto, cerchio ecc.' *vali-ş valî* 'ruga' *valli-ş valli* 'tronco che si attortiglia' *vâla-s* 'coda' (in quanto si agita o si avvinghia) *vellati* 'si muove tortuosamente, vacilla' *vellana-m* 'il rotolarsi' ecc. [*váratî várate vṛṛóti ūrṛóti* 'avvolge' *vára-s* 'circuito' ecc.: gr. *εἰλῶ* 'volgo, torco; involgo, copro' *ἰλῶ* 'rivolto' *ἑλῖς* 'tortuoso' *ἰλλᾶς* 'corda' ecc. lat. *volvō volūmen* ant. irl. *fillim* 'flecto' *in-ru-fill* 'implicuit' *folumain* 'volubilis' cimbr. *olwyn* 'rota' got. *walwjan* 'rotolare' lit. *ap-valūs* 'sferico' ecc. — L' ai. *válça-s* 'ramo, germoglio' che l' UHLENBECK PBr. B. XXI 105 sg. ravvicina all' a. b. t. *wilgia* (m. b. t. *wilge*) oland. *wilg* fris. *wilich* ags. *welīz wiliż* (ingl. *willow*) 'salcio' e che presuppone un tema \**vel-ko-* oppure \**vol-ko-* (— ant. sl. *vlasŭ* 'capello'), risale alla medesima radice \**vel-* 'piegare, torcere' (cfr. *valás* 'asta' *valli-ş valli* 'tronco' got. *walus* 'bastone'). — Qui pure, formato con un altro suffisso, rientra l' ai. *valgā* 'briglia, redine' col quale è da mettere a riscontro il lett. *walgs* 'fune, corda' (BEZZENBERGER BB. XII 241).

*valká-s* 'scorza' *valkala-m* 'id.; veste o tessuto fatto di scorza': ant. sl. *vlakno* 'fibra, filamento' ru. *volokno* 'id.; filo' pol. *wlokno* 'refe' ags. *wlōh* 'fibra; frangia' (UHLENBECK *Et. Wb.* 277).

*válgati* 'salta' *valgaka-s* 'saltatore' *valgana-m* 'salto, galoppo': ant. irl. *leblaing* 'salto', ags. *wealcan* 'rotolare' *wlonc* 'vivace, ardito'. Forse appartengono a questo stipite (cfr. ZUPITZA KZ. XXXVI 65): *valgú-* 'grazioso' *valgú-ş* 'ornamento' *valguli* 'una specie d' uccello (saltatore?)'.

*vélā* 'tempo, occasione, momento': ant. irl. *féil* 'festa religiosa che si celebra in un giorno fisso' cim.

*gwyl* (WINDISCH, *Ber. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist.* Cl. 1886 p. 242).

*çālati* (Dhāt. 20. 13) 'va' *çalabhá-s* 'grillo' (cioè 'il saltellante') *çalúna-s* 'una specie d'insetto' *çālu-s çālūra-s* 'rana': lit. *szu<sup>o</sup>lys* 'galoppo' lett. *su<sup>o</sup>lis* 'passo' *su<sup>o</sup>lu<sup>o</sup>t* 'incedere'. HIRT BB. XXIV 234 ascrive a questa famiglia il gr. *κέλης* 'corsiere' e il lat. *celer*.

*çālā* 'capanna, casa' [*çárman- çaraṇá-m* 'difesa, luogo sicuro, rifugio']: gr. *καλιᾶ* 'capanna, nido' *καλιᾶς* 'capanna, abitazione' ecc. lat. *cella çelāre* ant. irl. *ce-lim* 'nascondo' *cu<sup>l</sup>l* 'nascondiglio, angolo' n. irl. *cu<sup>l</sup>le* 'luogo per riporre qualcosa' (p. es. cantina) cimb. *celu* 'nascondere' got. *hulundi* 'caverna' ant. isl. *holr* 'cavo' a. a. t. *helan* 'nascondere' *hol* 'cavo' *helm* 'elmo' ecc. Secondo il GRASSMANN (Wb. z. Rigv. s. v.) appartiene a questa famiglia anche il nome d'albero *çalmalí-s* 'Salmasia malabarica' « als der ein Schutzdach bietende » ma non è un'etimologia sicura.

*çilā* 'pietra, rupe': arm. *sal* 'incudine, pietra'.

*çlēsya<sup>t</sup>i çlēsya<sup>t</sup>e* 'si attiene, si attacca, abbraccia' *çleṣa-s* 'l'attaccarsi' *çleṣmān-* 'vischiosità; legaccio' ecc. [*çreṣati* 'collega, unisce'] risalgono a una forma ampliata per mezzo del determinatore *-s-* (cfr. PERSSON St. z. Lehre v. d. Wurzlerw. u. Wurzelvar. 89 n. 2) della radice *\*klei-* 'appoggiare': gr. *κλίω* 'appoggio, piego' lat. *clivos inclīnō* ant. irl. *cloen* 'bieco, cattivo' got. *hlains hlaiw* ant. isl. *hlíð* ags. *hláw hlið* 'colla' ags. *hlinían hleonían* a. a. t. (*h*)*linēn* 'appoggiarsi' lit. *szlaĩtas* 'declivio' ecc.

*çlōka-s* 'suono, fama, verso epico' [*çṛṇóti* 'egli ode' *çṛávaṇa-m çṛavas-* 'grido, fama' *çṛúti-s* 'audizione, orecchio, suono, tradizione, testo vedico' ecc.]: arm.

*lu* 'udibile' *lur* 'notizia' gr. κλέος 'fama, gloria; leggenda epica' κλώω 'odo, apprendo' lat. *inclutus* ant. irl. *cloth* 'famoso' a. a. t. *hlumunt* 'fama' (*h*)*lūt* 'sonoro, a voce alta' ant. sl. *slovo* 'parola' *slytije* 'fama' ecc.

*apa-salavi* *apa-salaiš* 'verso sinistra' *pra-salavi* 'verso destra'. L' UHLENBEK Et. Wb. 9 propone di spiegarlo in relazione col got. *sēls* 'benevolo, mite' ant. isl. *sé'll* 'felice' ags. *sé'lig* 'buono, felice' a. a. t. *sālig* 'felice, salutare': ma è una semplice ipotesi, come egli stesso riconosce.

*salilá-* 'fluente, ondeggiante' *salilá-m* 'acqua, flutto' *prá-sulati* 'spinge dentro' [*sarati sarate sísarti* 'corre, scorre, fluisce' *sará-* 'fluido' *sarà* 'ruscello' *sarirá-m* 'flutto' stanno invece col gr. ὄρμη 'impeto' cfr. *srávati* gr. ῥετ 'fluisce' ecc.]: gr. ἄλλομαι 'salto; zampillo' ἄλμα 'salto' lat. *salio* 'salto, balzo; zampillo' (p. es. in Verg. ecl. 5. 47: dulcis aquae saliente sitim restinguere rivo) lit. *selėti* 'insinuarsi' *sulà* 'succo sgorgante da un albero' lett. *sula* 'eine sich absondernde Flüssigkeit' ant. sl. *sūlati* 'inviare' <sup>1</sup>

*skhalate skhalati* 'inciampa, erra' *skhala-s* 'vacillamento' *skhalana-m* 'incertezza, errore': arm. *sxalem* *sxalim* 'erro, vacillo, pecco' gr. σφάλλομαι 'inciampo'

<sup>1</sup> Il verbo *sālati* (Dhāt. 15.40) 'va' può essere un'alterazione prae critica di *ṣālati* che viene spiegato (ivi 20.13) ugualmente con 'ga-tau', ma può anche connettersi con *salilá-* ecc. e risalire all'idg. \**sel-*, laddove *ṣālati* risale a \**kel-* (*ṣalabhā-s*, lit. *szu°lys* ecc.). — Quanto al composto *ucchalant-ucchalita-* 'salito sopra, sollevato', una volta ammesso che *ṣālati sālati* siano due verbi distinti, è difficile determinare se risulti dall'uno o dall'altro, giacchè *ech* può rappresentare tanto lo svolgimento normale di *t(d) + ç* quanto quello dialettale di *t(d) + s* (cfr. p. es. *ucchanna-* 'rovinato' = *ūtsanna-*). Si veggia ZACHARIAE KZ. XXXIII, 444 sgg.



σφαλερός 'mal sicuro, mal fermo' σφάλμα 'traviamento' ecc. Alla medesima radice \*(s)q<sup>u</sup>hel- 'essere incerto' è da ricondurre *khallate* 'vacilla' *khallita-* 'languido'.

*sthāla-m* 'luogo, altura, terra ferma' *sthālā-m* 'recipiente': gr. στάλις 'palo' στέλεχος 'saldo, fermo' στήλη 'colonna' a. a. t. *stollo* 'sostegno, palo' lit. *pastólas* 'armatura, ossatura' ant. sl. *stolŭ* 'thronus, sella'.

*hlādate* 'si ristora, trova refrigerio' *hlāda-s hlādana-m* 'refrigerio' ecc.: ant. sl. *chladŭ* 'frescura' ru. *cholodŭ* id. (KOZŁOWSKIJ Arch. f. sl. Phil. XI 386 sg.); cfr. gli altri vocaboli citati dal MIKLOSICH *Et. Wb.* 88 s. v. *choldŭ*.

*hvālati* 'va torto, inciampa' *hvalā* 'errore, traviamento; il fallire il colpo' [*hvāratī* 'va torto, vacilla, cade' *hvāras-* 'tortuosità, raggio'] lit. *pa-zūlnus* 'obliquo' ant. sl. *zŭlŭ* 'cattivo'.

Così abbiamo passato in rassegna quei vocaboli indiani la cui radice contiene un *l* che risponde ad un *l* primitivo indogermanico.<sup>1</sup> Ora diremo brevemente di *l* suffissale.

<sup>1</sup> A proposito di taluni fra i vocaboli fin qui citati si può dubitare se si tratti di *l* radicale o suffissale. Ho citato p. es. *çilā* 'pietra, rupe' ammettendo col HIRT BB. XXIV, 235 che venga da una radice \**kel-*, mentre il BRUGMANN *Grundr.* I<sup>2</sup> 173 considera *çi-* (arm. *sa-*) come il grado debole della radice \**kō-* 'acuire' (ai *çiçāti* 'aguzza, affila' lat. *cōs catus* ecc.), e quindi *-lā-* come suffisso. — Anche *gola-m* 'recipiente sferico' è considerato dal BRUGMANN *Grundr.* II. 188, 198 come un tema in *-lo-*. — Anche *dhūli-s* 'polvere, polline' potrebbe contenere un *l* suffissale. Infatti la radice, nella sua forma più semplice, è \**dheu-* \**dhū-* (\**dhu-*) 'fumare, evaporare' (ai. *dhūmā-s* 'fumo' gr. θυμός 'alito, coraggio, passione' lat. *fūmus* ant. sl. *duna<sub>n</sub>ti* 'alitare' ecc.); ma accanto a questa esiste la forma ampliata col determinatore *-(e)l-* (PERSSON, op. cit. 59 sgg.), cioè \**dhv-el-* \**dhū-l-* (\**dhu-l-*) (gr. θολός 'fango, inchiostro di seppia' θολερός 'torbido, fangoso, te-

I suffissi indogermanici contenenti la liquida *l* sono tutti suffissi nominali, cioè: *-lo-* (*-llo-*), *-tlo-*, *-dhlo-*, *-li-* (*-lli-*), *-lu-*. Accanto a questa serie ce n'è una parallela con *r* in luogo di *l*, quindi: *-ro-* (*-rro-*), *-tro-*, *-dhro-*, *-ri-* (*-rri-*), *-ru-*. Orbene, quando consideriamo una formazione indiana in *-la-* ecc., possiamo senz'altro affermare che essa risale a una formazione indogermanica in *-lo-* ecc., oppure dobbiamo restare in dubbio se quel *-la-* ecc. risalga a un *-ro-* ecc.? In altre parole, c'è un criterio per distinguere anche nei suffissi i casi di *l* — idg. *l* da quelli di *l* — idg. *r*? Un criterio generale non c'è, ma vi sono due criteri particolari che in certi casi ci assicurano, o almeno ci fanno ritenere con molta probabilità, che si tratta di *l* originario. In tutti gli altri casi non possiamo affermar nulla di preciso.

Vi sono certi suffissi ai quali è inerente una determinata funzione tematologica. Così per es. il suffisso *-lo-* serve alla formazione delle seguenti classi di temi, che non sono mai formate col suffisso *-ro-*: 1<sup>a</sup> nomi d'agente (p. es. gr. *δεικνυλος* 'colui che offre da vedere, attore', lat. *figulus legulus*, a. a. t. *putil* 'usciera' ossia propriamente 'intimatore', lit. *tekėlas* 'ruota che serve ad affilare' ossia 'il girante'); 2<sup>a</sup> diminutivi (p. es. gr. *ᾠκυλος* 'orsacchio': *ᾠκτος* 'orso', lat. *porculus*: *porcus*,

nebroso [*ἀνῖρ*], confuso [*λόγος*] 'ant. irl. *dall* 'cieco' got. *dwals* 'stolto' a. a. t. *twalm* 'stordimento' *tol* 'stolto' ecc.) Si resta dunque incerti se \**dhūli-* (onde l' ind. *dhūli-*ṣ, l' ant. irl. *dūl*, e il lit. *dūlys*) sia un tema in *-i-* dalla radice ampliata \**dhūl-* oppure un tema in *-li-* dalla radice semplice \**dhū-*. A motivo del lit. *dūl-kės* 'polvero' sarebbe da preferire la prima ipotesi. Del resto è difficile stabilire una distinzione netta tra elemento suffissale e determinatore di radice.

*vīculus*: *vīcus*, *rotula*: *rota*, a. a. t. *stengil* 'fusto, stelo': *stanga* 'asta, sbarra', got. *mayula* 'ragazzino': *magus* 'ragazzo', lit. *rayĕlis* 'cornetto': ant. sl. *rogŭ* 'corno': 3<sup>a</sup> forme vezzezzeggiative di nomi personali (p. es. gr. *Βαθύλος Ὀρησίλος Σωτήλος Ταξιλος*, lat. *Proculus Bibulus*, gall. *Camulus Teutalus*, got. *Wulfila*, a. a. t. *Gundilo Wolfilo*, pruss. *Butil Dargelo*, serbo *Brajilo Bratilo*). Possiamo dunque tenere per certo che il suffisso *-la-* dei nomi indiani che appartengono a una di queste tre classi risalga a un *-lo-* indogermanico. Ecco i vocaboli in cui ciò si verifica.

*pālā-s* 'guardiano, pastore' nome d' agente del verbo *pāti* 'custodisce, difende';

i diminutivi *vr̥śalā-s* 'ometto': *vr̥śan-* 'uomo', *ṣalākālā* 'piccola scheggia': *ṣalākā* 'scheggia', *ṣiṣūla-s* 'fanciullino': *ṣiṣu-* 'fanciullo';

certi nomi proprî come *Dattila-s Devīla-s*: *Devadatta-s*, *Drumīla-s*: *Drumaśēna-s*, *Pitṛla-s*: *Pitṛdatta-s*, *Bhānūla-s*: *Bhānudatta-s* (altri esempi presso FICK, *Gr. Person.* p. I).

Quando non possiamo servirci di questo criterio, ricorriamo al confronto colle altre lingue. Se queste concordano nel risalire a un tema in *-lo-*, possiamo ritenere che a questo, anzichè al suo parallelo in *-ro-*, risalga la forma indiana con *-la-*.

*amlā-* 'acre', e come sostant. 'acetosella': alb. *ámel'ε ámbel'ε* (dial. geg.) *embl'ε* (dial. tosc.) 'dolce'. In origine il tema *\*am-lo-* dovette significare in genere 'dotato di un certo sapore'. Poi l'indiano e l'albanese svolsero da cotesto significato astratto, l'uno quello di 'acre', l'altro quello di 'dolce'. Confr. il lit. *saldūs* ant. sl. *sladŭkŭ* 'dolce': got. *salt* 'sale', ant.



isl. *saltr* 'salato' (altri esempi presso lo SCHMIDT, *Pluralbild.* 182).<sup>1</sup>

*kapāla-m* 'guscio, cranio': ags. *hafola* 'testa'.

*kévala-* 'completo, unico, solo': latino *caelebs* (*\*cai[v]ele-bhu-s*, Solmsen KZ. xxxiv, 35 sg.).

*cātvāla-s* *cātvāla-m* 'cavità, buca': gr. *κοτύλη* 'cavità, tazza', *κότυλος* 'padella' (PRELLWITZ, *Et. Wb.* 160).

*tumala-* *tumula-* [*tumura-*] 'rumoroso': lat. *tumultus*.

*tāla-m* 'ciuffo, pannocchia', *tālā* 'albero del cotone': gr. *τύλη* *τύλος* 'enfiagione' ant. isl. *ðollr* 'albero, ceppo' ags. *ðol* 'ceppo' ted. (dial.) *dollfuss* 'piede gonfio' lit. *tūlas* 'così numeroso' (propriamente 'massa'), ant. sl. *tylŭ* 'nuca' (BRUGMANN, *Grundr.* I<sup>2</sup>, 434, II, 186, UHLENBECK, *Et. Wb.*, 115). Il concetto fondamentale è quello di 'grossezza'.

*nābhīla-m* 'ombelico': gr. *ὀμφαλός* lat. *umbilicus* ant. irl. *imbl'u* a. a. t. *nabolo* id.

*peçalá-* 'grazioso, fine, ornato': gr. *ποικίλος* 'variopinto'.

*bahulá-* 'folto, fitto, forte': gr. *παχυλός* 'grosso'.

<sup>1</sup> WACKERNAGEL *Ai. Gr.* I, 220, colloca *amlá-* fra gli esempi di *l = idg. r* a motivo dal lat. *amārus*. Ora questa non è una ragione per me sufficiente, giacchè *amārus*, come differisce da *amlá-* nella forma della radice, così può differirne, e di fatto ne differisce, nel suffisso. Un tema *\*amro-* sarà piuttosto da vedere nel ted. *Ampfer* 'acetosella' (a. a. t. *ampfaro* id., ant. isl. *apr* 'acuto' [riferito per lo più al freddo], sved. *amper* 'acre, amaro', oland. *amper* 'acuto, amaro, acerbo'), quantunque si possa dare di quest'ultimo una diversa etimologia (cfr. JOHANSSON *IF.* III, 240, che ammette una gradazione di significato 'forte, violento, acuto' o propongono il raffronto coll'ai. *ám̐bhas-* 'veemenza, terribilità').

*mahilā* 'donna': got. *mawilō* 'fanciulla', ant. isl. *meyla*, ags. *meówla* id. (SÜTTERLIN, IF. IV 101). Si noti che trattasi d'un diminutivo, come si vede dal got. *mawi* 'fanciulla', paragonato a *mawilō*.

*çákala-s çákala-m* 'scheggia, frammento', *çakalayati* 'manda in pezzi': lit. *szakalys* 'scheggia'.

*çabála-* 'pezzato, screziato', *çabalī* 'la vacca prodigiosa' (che ha preso il nome dal colore della pelle, come il lit. *márgis* 'bove macchiato': *márgas* 'screziato'): ru. *sobolī* 'zibellino' (cfr. MIKLOSICH, Et. Wb. 312). Il lit. *sabála* è preso da qualche dialetto slavo, giacchè la forma genuina sarebbe \**szabala*.

*çīla-m* 'indole, onestà': pruss. *seilin* 'serietà', *seilewings* 'diligente', *seilisku* 'devozione', *noseilin* 'spirito' ant. sl. *sila* 'forza'. Il lit. *sylà* 'forza' è un prestito slavo, a cagione del *s* iniziale.

Del suffisso *-tlo-* non conserva esempî l'indiano: o non lo conobbe mai<sup>1</sup> o lo confuse sempre con *-tro-*, del quale si hanno invece numerosi esempî (quali *kṣātrá-m* 'dominio, signoria', *dhártra-m* 'sostegno, fondamento', *pátra-m* 'coppa', *bharátra-m* 'braccio' cioè: 'l'organo che serve a portare', *hótrā* 'libazione', ecc.). mediante la mutazione di *l* in *r*.<sup>2</sup> Del suffisso *-dhlo-* nemmeno occorre far menzione, giacchè esso, come

<sup>1</sup> Il BRUGMANN *Grundr.* II, 112, esprime l'opinione che *-tlo-* sia un'alterazione di *-tro-*, avvenuta, o nell'indogermanico o nelle varie lingue derivate, per un processo di assimilazione o dissimilazione in quei vocaboli che contenevano un'altra liquida nella radice. Il suffisso *-tro-* sarebbe invece antichissimo e consisterebbe in un ampliamento di *-ter-* (*-tor-*, *-tr-*).

<sup>2</sup> Potrebbe derivare da un tema in *-tlo-* l'ai. *putrá-s* 'niglio' se fosse sicuro il raffronto coll'osco *puklum* 'puerorum' pel. *puclois* 'pueris' e marso *pucle[-s]* 'pueris'.

il suo corrispondente *-dhro-*, è limitato al greco, all'italico e allo slavo.<sup>1</sup> Se il *-li-* di *tūli-s* 'pennello', *tuli* 'cotone, lucignolo, pennello' (due vocaboli connessi con *tūla-m* 'ciuffo, pannocchia') sia originario non può asserirsi per mancanza di esempi di altre lingue da mettere a riscontro. Lo stesso dicasi a proposito di *anigūli-s* — *anigūri-s* 'dito', al quale non possiamo nemmeno mettere a lato un tema in *-lo-* (come *tūla-m* : *tūli-s*). Un esempio sicuro di *l* — idg. *l*, perchè dichiarato dalla testimonianza concorde di varie lingue, lo abbiamo in *dhūli-s* 'polvere, polline', ma, come avemmo occasione di mostrare, è probabile che *l* spetti alla radice. — Quanto ai non pochi temi formati col suffisso *-lu-* che ci mostra l'indiano (veggasi WHITNEY, *Gramm.*<sup>2</sup> § 1192 e 1227), di uno solo si può affermare che risalga all'indogermanico, giacchè per gli altri non troviamo termini di confronto in altre lingue:

*bhūluka-* 'timoroso' [*bhūrú-* *bhūruka-* id.]: lit. *bailūs* id.

B. Ind. *l* idg. *r*.

*ālam* — *āram* 'abbastanza, convenientemente, decorosamente': *ṛṇóti* 'consegue', *ṛtá-* 'retto, preciso, abile', *ṛtū-s* 'regola, prescrizione', ecc., arm. *arṇem* 'io faccio' gr. ἀραρίσκω 'commetto, adatto' ἄρθρον 'giuntura' lat. *artus*.

*kapūcchala-* 'zazzera' (anche 'la concavità del cucchiaino sacrificale') secondo il JOHANSSON, IF. III, 236 sarebbe un composto: \**kaput* (cfr. lat. *caput* isl. *höfud*) + *çala-*. Il secondo membro sarebbe da connettere col

<sup>1</sup> Degli altri gruppi linguistici soltanto il germanico può essere che ne serbi qualche traccia.



ted. *Haar*, e quindi deriverebbe secondo lo stesso JOHANSSON, KZ. xxx, 349, dalla radice \**ker-* 'prominenza, ecc.' di *cerebrum cornu* κέρασ a. a. t. *hiruz* 'cervo' ecc. (Altrimenti giudica *Haar* il KLUGE, *Et. Wb.*<sup>6</sup> 155). L'etimologia non è sicura.

*klóça-s* = *króça-s* 'grido': *króçati* 'grida', *kroçand-m* 'grido' lit. *kraũkti* 'gracchiare'.

*kšálati* 'scorre' (*Dhāt.* 20, 21), *kšáláyati* 'lava, purifica': *kšárati* 'scorre, si scioglie, dileguasi', *kšará-* 'labile' *kšará-m* 'acqua' ecc., gr. δια-φθείρω 'consumo', συμ-φθείρω 'sciolgo (colori)' lat. *serum* 'la parte acquosa del latte' *serēnus* (cfr. le espressioni *liquidus aer*, Verg. Geo. 1. 404, *liquida aestas*, ib. 4. 59, *liquida nox*, Aen., 10. 272).

*glapsa-* = *grapsa-* 'fascetto, mazzetto': *grbhñāti* *grhñāti* ecc. 'prende, afferra', *grabhá-s* 'presa di possesso' ecc., got. *greipan* 'afferrare' ant. sass. *grīpan* ags. *grīpan* a. a. t. *grīfan* id. *garba* 'covone' (propriamente 'manciata'), lit. *grėpti* 'afferrare', lett. *grabas* 'rammassate' (part. f.).

*glasate* (*Dhāt.* 16. 30) = *grásati* 'divora, inghiotte' *glasta-* = *grasta-* 'mangiato': *grasana-m* *grasti-s* 'inghiottimento' greco γράω 'mangio, divoro', γράστις 'strame'.<sup>1</sup>

*palā-*, *pali-*, *pla-* invece di *pārā-*, *pári-*, *prá-*, in composizione con nomi e con verbi: p. es. *palāyate* 'fugge' *palyayate* 'gira intorno' *palyańka-s* 'letticinolo' *plāçuka-* 'che cresce presto'.

<sup>1</sup> La radice \**grebh-*, da cui si forma il tema \**grebh-so-*, secondo il LIPÉN, *Stud.* 9 è un ampliamento di \**ger-* 'torcere, intrecciare' da cui deriverebbe *jāla-m* *jālaka-m* 'rete, treccia ecc.'. [Nota aggiunta sulle bozze].

*plōṣati* 'arde, avvampa' *ploṣa-s* 'incendio' *plo-ṣaṇa-* *ploṣin-* 'ardente': *pruṣta-* 'arso' *proṣa-s* 'combustione' alb. *pruś* 'vampa, carbone acceso' lat. *prūriō* got. *frīus* 'gelo' ant. isl. *frjosa* ags. *fréosan* a. a. t. *frio-san* 'gelare'.<sup>1</sup>

*babhlucá-* 'rosso bruno': *babhrú-* *babhruká-* id. gr. *φοῖνος φοβνῆ* 'rospo' ant. isl. *brúnn* ags. *brún* a. a. t. *brūn* 'bruno'.

*mātulá-s* *mātulaka-s* 'zio materno'. Si risale a \**mātur-o-* derivato da \**mā-ter-*, da cui deriva con un altro suffisso il gr. *μῆτρος* 'zio materno' (cfr. gr. *πάτρος* 'zio paterno' lat. *patruos*: *πατήρ*, *pater*: LEUMANN KZ. xxxii, 305 sg.).<sup>2</sup>

*lajjate* 'si vergogna' *lajjā* *lajjita-m* 'vergogna': *rajyati* 'si colora' *rañjayati* 'colorisce' *raṅga-s* 'colore' ecc. gr. *ῥέξω* 'colorisco' *ῥηγεύς* 'tintore' *ῥῆγος* 'tappeto colorato' *χρυσορᾶγές* *χρυσοβαφές* (Hes.) 'dorato', se è vera l'ingegnosa congettura del LEUMANN (vedi WACKERNAGEL Ai. Gr. I 220). Io per altro non credo impossibile l'antica etimologia (FICK Wb. I<sup>4</sup> 540 ed altri) per cui *lajjā* sarebbe identico al gr. *λόβη* 'macchia, scherno, oltraggio' e risalirebbe a un idg. \**lozgʷā*.

*lalāma* (Harivr. 12072) prf. di *rámate* *rámati* *ram-nāti* 'riposa, si rallegra, prova piacere': got. *rimis*

<sup>1</sup> Per comprendere come si sia svolto il significato di 'gelo, gelare' nelle lingue germaniche, basta riflettere all'uso che facciamo anche noi in italiano di verbi come *bruciare* e simili per esprimere l'azione d'un freddo intenso, p. es. quando diciamo 'il freddo ha bruciato tutte le piante'.

<sup>2</sup> In *mātulá-s* si avrebbe un *l* indogermanico ammettendo la spiegazione dello SCHRADER, *Sprachvergl. u. Urgesch.*<sup>2</sup>, pag. 539 che lo fa derivare da \**māta-tulya-* (cfr. *tāta-tulya-s* 'paragonabile al padre' quindi 'zio paterno'); ma tale spiegazione mi sembra meno verisimile.

‘quiete’ lit. *rámas* id. *rimti* ‘trovar pace, calmarsi’ (anche gr. ἡσέμεν ‘placidamente’?).

*likṣā* ‘uovo di pidocchio’: lat. *ricinus* ‘zecca, pidocchio del bestiame’.<sup>1</sup>

*likhāti* ‘graffia, disegna, scrive’ *likhana-m* *likhita-m* ‘graffito, scrittura’ ecc.: *rikhati* ‘graffia ecc.’ *rekha-s* *rekhā* ‘linea, disegno’ ecc., a. a. t. *rīhan* ‘mettere in linea’ lit. *rēkti* ‘solcare, tagliare’.

*vi-liçáte* ‘strappa, rompe’ *leça-s* ‘frammento’ *leṣtu-s* ‘zolla’: *riçāti* ‘rompe’ ecc. gr. ἐρεϊκω ‘spezzo, fendo’.

*luñcana-m* ‘strappo’ *luñcati* ‘svelle, strappa, sguiscia’: lat. *runcō*.

*lóman-* ‘pelo’ (*lomaçá-* ‘peloso’ ecc.): *róman-* id. (*romaçá-* ecc.) ant. irl. *ruainne* ‘pelo’ *ruamnae* [gl. *lodix*] STOKES presso FICK *Wb.* II<sup>4</sup> 234).

*loṣṭa-m* ‘ruggine’ (— *\*reudh-s-to-*, *\*roudh-s-to-*): ant. sass. *rost* ags. *rúst* a. a. t. *rost* ‘ruggine’ lit. *rustas* ‘bruniccio’ lett. *rusta ruste* ‘colore bruno’ (JOHANSSON *IF.* VIII 162 sgg.).

*loṣṭá-s* *loṣṭá-m* ‘zolla’ (— *\*reud-s-to-*, *\*roud-s-to-*): lat. *rūdera* ant. isl. *rúst* (= *\*rūd-s-ti-* PERSSON *BB.* XIX 268) ‘ruineri’ (JOHANSSON l. c.).

*lohá-* *löhita-* ‘rosso’: *rudhirá-* *róhita-* gr. ἐρυθρός lat. *ruber* ant. isl. *ruad* ‘rosso’ got. *rauðs* ant. isl. *rauðr* ags. *réad* a. a. t. *rōt* lit. *raūdas* ant. sl. *rŭdrŭ*. Probabilmente è da collocare qui *lodhra-s* ‘*Symplocos racemosa*’, nome d’una pianta dalla cui scorza si ricava

<sup>1</sup> Ingegnosa ma non sicura è l’ipotesi del PERSSON, op. cit. 103 n. che riconduce *likṣā* e il lat. *rixa* a un medesimo tema *\*reik-(e)s-ā* ‘cosa che affligge, irrita’.



una polvere rossa. — *lohá-m* 'metallo' specialmente 'rame' rientra qui e significa propriamente 'il rosso' (cfr. SCHRADER *Forsch. z. Handelsgesch. u. Warenk.* 121 e 127, *Sprachv. u. Urg.* 2 276, 303 e 307)? (altrimenti UHLENBECK PBB. XVII 35 e HIRT PBB. XXIII 355).

*valmika-s* 'formicaio' (per metatesi di \**malv-*): *vamrá-s* *vamrí* 'formica' (da \**varm-*) gr. *φόρμαξ* (*μύρμηξ* per assimilazione) ant. irl. *mórb* ant. sl. *mravija* 'formica'. Per il lat. *formica* cfr. SOLMSEN, KZ. XXXIV, 18 sgg.

*abhi-vlaingá-s* 'rete' *abhi-vlag-* 'prendere, acchiappare' (cfr. GELDNER, *Ved. St.* I, 140): *vrjána-m* 'recinto, circondario, territorio' *vrajá-s* 'siepe' ecc. gr. *ῥέμφομαι* 'mi aggiro' *ῥόμβος* 'trottola' ecc. ags. *wrencan* 'torcere' *wrenc* 'raggiro, astuzia' *wrincl* 'grinza' a. a. t. *renken* 'drehend hin- und herziehen' lit. *reñgti-s* 'piegarsi' (ZUPITZA KZ. XXXVI, 56).

*çlathá-* 'rilassato, lento, languido' *çlathayati* 'allenta, scioglie' ecc.: *çrathmáti*, *çrnthati*, *çratháyati* 'allenta, scioglie' ags. *hreddan* 'liberare' ant. fris. *hredda* a. a. t. *retten* id. (KLUGE *Wb.* 316, ZUPITZA *Gutt.* 186).

*syalá-s* 'fratello della moglie': antico sl. *šuri šura* id.<sup>1</sup>

È vero che molti altri esempi di *l* = idg. *r* si trovano spesso citati, oltre ai suddetti, ma si fondano sopra

<sup>1</sup> Un altro esempio di *l* = idg. *r* si avrebbe secondo il LIDÉN, *Stud.* 48 sg., in *kalká-s* 'sterco, lordura; pasta; peccato' (ags. *horh* 'lordura' a. a. t. *horo* 'fango' ecc., idg. \**gor-go-*) *kálbiṣa-m* 'peccato' (ant. irl. *coirbim* 'macchio' ecc.) da una radice \**ger-*. Ma lo stesso Lidén riconosce che i derivati di questa radice si distinguono da quelli di \**gel-* (lat. *cāligo* ecc.). [Nota aggiunta sulle bozze].

etimologie sbagliate o poco verisimili.<sup>1</sup> Ricordiamone alcuni:

*úpalā* è tradotto dal BÖTHLINGK 'der obere kleinere Mühlstein' ed il composto *upala-prakṣīn-* è spiegato dal GRASSMANN 'den oberen Mühlstein anfügend'. Essi dunque mettono in relazione *upala-* con *upāri* 'sopra' (gr. *ὑπέρ*, lat. *s-uper*, ant. irl. *for*, got. *ufar*) e lo prendono per una forma alterata di *\*upara-* 'superiore'.<sup>2</sup> Invece io credo che *úpala-s* significasse dapprima 'pietra', e che il senso particolare di 'macina', come quello di 'pietra preziosa', non sia che una determinazione specifica di quel significato generico. In ogni caso è più prudente dire che la vera etimologia di *úpala-s* *úpalā* ci sfugge.

*ulūkhala-m* 'mortaio' (*ulūkhalaka-m* 'piccolo m.') potrebbe credersi composto da *\*ulu-* = *urú-* 'largo' e da *khāla-s* 'aia', secondo il GRASSMANN (s. v.) e spiegarsi 'weiten Stampfboden habend'. Ma è una pura ipotesi e come tale egli la dà.

La connessione di *kalmālī-s* 'splendore' (onde *kalmālīkīn-* 'ardente, fiammante') col lat. *cremāre* e col lit. *kārsztas* 'ardente', accennata dal BEZZENBERGER, BB. xvi 246, non è da lui dimostrata, ne è così palpabile da dover essere senz'altro riconosciuta per vera. — Pu-

<sup>1</sup> Alcuni vocaboli che altri cita fra gli esempî di *l* = idg. *r* sono stati già da noi ricordati fra quelli di *l* = idg. *l*, p. es. *lelāyāti lelāyā*. Così *lāñchana-m*, che abbiamo connesso con *lakṣati*, è messo in relazione con *ramṇāti* 'ferma, consolida' e col lit. *remti* 'appoggiare, sostenere' dal WACKERNAGEL, *Ai. Gr.* I. 220.

<sup>2</sup> Esiste bensì un aggettivo *úpara-*, ma significa 'inferiore, posteriore' e deriva da *úpa* 'sotto' (idg. *\*upo*) per mezzo del suffisso *-ra-* (= idg. *-ro-* oppure *-lo-*).

ramente ipotetica è la relazione, ammessa dal LEUMANN, *Et. Wb.* 99, tra *kúlāla-s* 'vasellaio' e *carú-s* 'bacino' (ant. irl. *co're* n. cimbr. *pair* ant. isl. *hverr* ags. *hver* id.).

*dauvālika-*, nome di un popolo menzionato in Mahabh. 2, 1874, ritenuto dal WACKERNAGEL *Ai. Gr.* I 220 come formalmente identico a *dauvāriká-s* 'portiere': ma anche questa è una semplice congettura.

*palpūlīyati* 'lava' e *pālpūlana-m* 'lisciva' sarebbero (WACKERNAGEL l. c.) parenti del lat. *pūrus*. Ora se questo, come acutamente osservò lo SKUTSCH *BB.* XXI, 88, sgg., è alla sua volta connesso col gr. πῦρ 'fuoco' e vuol dire 'purificato per mezzo del fuoco', come si può conciliare il suo primitivo significato con quello delle voci indiane? Io piuttosto inclino a vedere in *palpūl-* una formazione dalla radice \**pel-* 'fluire, nuotare, lavare', di quella radice cioè di cui si ha un ampliamento in \**pl-eu-* (ai. *plāvate* 'nuota, si bagna ecc.', gr. πλέω 'navigo' lat. *pluō* ant. irl. *luanam* 'lavo' ecc.). Se questa mia ipotesi è vera, noi avremmo un esempio di più da aggiungere alla lista di quelli di *l* — idg. *l*.

*pippala-m* 'bacca' è considerato dal Wackernagel l. c. come 'urverwandt' col gr. πέπερι 'pepe'. Ciò è assolutamente falso. Il nome del pepe entrò nella lingua greca, che poi la trasmise alle altre lingue indogermaniche d'Europa,<sup>1</sup> per importazione dal mondo ario. La pianta del pepe è originaria dell'India, e a

<sup>1</sup> « Die indische Bezeichnung des Pfeffers » dice il KRETSCHMER, *Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr.* 21 « *pippalī* bzw. \**pipparī*, ist mit dem Gewurz selbst, etwa im IV vorchristlichen Jahrhundert, zu den Griechen gewandert (gr. πέπερι), von diesen zu den Römern (lat. *piper*) und, Jahrhunderte später, zu den Germanen (ags. *pipor*), Slaven (asl. *pīprǎ*), und Litauern (lit. *pipīras*) ».



quanto pare precisamente del Malabar,<sup>1</sup> ed è quindi verisimile che di là derivi anche il suo nome. Questo nome (forse originario di qualche dialetto dravidico parlato in quella contrada?) avrà suonato *pippala*–*pippali* nei dialetti che serbarono inalterato il suono *l*, e *\*pippara*–*\*pippari* in quelli che mutavano *l* in *r*. Il greco lo tolse in prestito da uno di questi ultimi.<sup>2</sup>

Vi sono infine dei casi in cui già nel tempo indogermanico si avevano forme con *r* e forme con *l* le une accanto alle altre. In casi siffatti non siamo autorizzati a dire che *l* indiano siasi svolto da *r* indogermanico, come d'altra parte non possiamo affermare il contrario per le forme indiane con *r*. È possibile tanto l'una quanto l'altra cosa, ma è anche possibile che i due tipi indiani rispondano rispettivamente ai due tipi indogermanici. Ecco i casi in questione.

*gílati* (Dhāt. 15. 39) *gilati* 'inghiotte' *gilana*–*m gili*–*s* 'inghiottimento' ecc.: *gírati girati* 'inghiotte' *garana*–*m* 'inghiottimento' ecc. — gr. *καβλέει καταπίνει* (Hes.) 'trangugia' *δέλεαο δέλετρον δέλος* 'esca' eol. *βλήο* id. ant. irl. *gelim* 'divoro, consumo' *ro-gelt* 'depastus est': gr. *βιβρώσκω* 'divoro, consumo' *βορά* 'pasto' lat. *vorō* ant. isl. *kuerk* 'gola, gozzo' a. a. t. *quercha querchala* id. lit. *gérti* 'bere' ant. sl. *žira*, 'inghiotto'.

<sup>1</sup> Cfr. LASSEN, *Indische Alterthumskunde*, I<sup>2</sup> 326 sg. e la letteratura ivi citata.

<sup>2</sup> Il FRANKE BB. XXIII, 174 crede la parola *piper* importata dalla Persia, al pari di *βήρυλλος*, *λάκκος*, *σάκχαρ*, forse per la medesima ragione per cui credeva ciò il Lassen l. c., cioè per via del rotacismo. Ma questo argomento non ha valore, esistendo anche nell'India linguaggi rotacistici. D'altra parte si noti che il nome persiano del pepe (*pilpil*) è d'importazione indiana posteriore al passaggio di *l* in *r* nell'iranico.

*balbalā-karoti* 'balbetta' *Balbuthā-s* (n. pr.): *barbara* 'balbettante' *Bṛbu-s* (n. pr.) *Bṛbād-uktha-s* (soprannome d'Indra) — lat. *balbus balbutiō*: gr. *βάροβαρος* 'straniero' (cioè 'parlante in modo inintelligibile'), lit. *birbti* 'sussurrare'.

*lumpāti* 'rompe, guasta, saccheggia' *lopa-s lopa-na-m* 'guasto, danno' *loptra-m* 'preda': *rūpyati* 'ha dolori' *ropa-m* 'foro, buco' *ropi-s* 'dolore straziante' ecc. — lit. *lūpti* 'sgusciare, scorticare': lat. *rumpō* ant. isl. *riufa* ags. *réofan* 'rompere'.

*sthūlá-* 'grosso, massiccio': *sthārā-* 'spesso, forte, saldo' — *στυλος* 'colonna' ant. sved. *stūr* 'grosso' lett. *stūrs* 'ostinato'.

*jálpati* 'mormora, parla' *jálpa-s jalpana-m* 'discorso' *jalpi-s* 'mormorio' sarebbero, secondo il BENFEY *Die Hymnen des Samaveda gloss.* p. 60, affini a *járate* 'cigola, stride' (cfr. *jaraṇyú* 'gridante ad alta voce' *jará* 'strepito, gridio') e al lat. *garriō* (quindi anche al gr. *γῆρυς* 'voce' ant. irl. *gá'r* 'grido' n. cimbr. *gawr garm* 'clamor' a. a. t. *cherran* 'gridare, nitrire, stridere': quanto al lit. *garsas* 'suono' cfr. BRUGMANN, *Grundr.* I<sup>2</sup> 786). In questa ipotesi *jálpati* deriverebbe dalla forma ampliata *\*ger-p-* della radice *\*ger* 'far rumore, parlare'. Ma accanto a questa esisteva un'altra radice *\*gel-* d'ugual significato o simile (lat. *gallus* propriamente 'il gridante' o 'il cantante' [cfr. il got. *hana* a. a. t. *hano* ted. *Hahn* 'gallo': lat. *canō* ant. irl. *canim* 'io canto', e il lit. *gaidys* 'gallo': *gėdóti* 'cantare'] m. cimbr. *gawl* 'chiamare' ant. isl. *kalla* a. a. t. *kallōn* id. ant. sl. *glasŭ* 'suono' *glagolati* 'parlare'], e nulla ci vieta di riportare *jálpati* a *\*gel-p-* anzichè a *\*ger-p-*. È dunque chiaro che da esempî di questo

genere non si può trarre alcuna conclusione circa il modo in cui l'indiano rispecchia le due liquide originarie.

Per riepilogare quanto si è detto fin qui, se da una parte numeriamo gli esempî di  $l = \text{idg. } l$  da noi passati in rassegna e dall'altra quelli di  $l = \text{idg. } r$ , troviamo che i primi non sono meno di 130, laddove i secondi superano di poco la ventina. Concediamo pure che degli esempî che figurano nella prima lista alcuni siano incerti: abbiamo già notato i casi di dubbia etimologia (come *apasalavi* ecc.) e quelli in cui il vocabolo sanscrito è sospetto di alterazioni dialettali (*lakuḍa-s laguḍa-s* ecc.). Ad ogni modo, siccome questi esempî dubbî non rappresentano che una minoranza, la sproporzione fra il numero dei casi di  $l = \text{idg. } l$  e quello dei casi di  $l = \text{idg. } r$  rimane sempre enorme, e quindi non può essere casuale. Così è provato che l'indiano conservò, in certe condizioni, la distinzione tra le due liquide primitive.

D'altra parte non può mettersi in dubbio che nell'indiano avvenisse, naturalmente in altre condizioni, il passaggio di  $l$  in  $r$ . Infatti nell'enumerare gli esempî di  $l = \text{idg. } l$  abbiamo spesso trovato delle forme con  $r$  parallele a quelle con  $l$ : ricordiamo p. es. *irati* accanto ad *ilāti* 'egli va'; *cará-s cáraka-s* 'esploratore' accanto a *kaláyati* 'osserva'; *rábhati rábhate* accanto a *lábhati lábhate* 'prende, afferra'; *rámbate* accanto a *lambate lambati* 'pende'; *riptá-* 'tinto' *riprá-m* 'lordura' accanto a *límpāti* 'tinge, macchia'; *rócate* 'splende' *rócas-* 'splendore' *rocaná-* 'chiaro' accanto a *lokati* 'guarda' *locana-* 'chiaro'; *váрати várate* 'avvolge' accanto a *válati* 'si volge' ecc. — Vi sono degli esempî di  $r = \text{idg. } l$  ai



quali non corrisponde alcuna forma parallela con *l*.<sup>1</sup> Questi esempi sono parecchi e ben conosciuti, così che basterà ricordarne alcuni: *arghâ-s* 'valore, pregio' (gr. ἀλφειν 'meritare, acquistare' lit. *algâ* 'mercede'), *karşû* 'solco' *křâtî* 'ara, solca' (gr. τέλσον 'solco che segna il confine'), *karpâ-s* 'tazza' (gr. κάλπις 'brocca, urna' lat. *calpar*), *kārcâ-s* 'ciuffo, mazzetto' *kūrcaka-s* 'ciuffo, spazzola, pennello' (lat. *culcitâ*), *praçna-s* 'cesta, intreccio' (gr. πλέκω 'intesso, intreccio' *πλεκτή* 'fune, rete' *πλόκος πλόκαμος* 'treccia di capelli' lat. *plectō implicō explicō* got. *flahta* 'treccia di capelli' a. a. t. *flehtan* 'intrecciare') *rāyati* 'abbaiare' (alb. *l'eh* 'io abbaio' lat. *latrō* got. *lailoun* 'ingiuriavano' lit. *lōju* 'abbaio' ant. sl. *laja*<sub>n</sub> 'abbaio, ingiurio'), *riṇākti* 'lascia, lascia libero' (arm. *lk'anem* 'lascio' gr. λείπω id. lat. *linquō* got. *leihtwan* a. a. t. *līhan* 'prestare' lit. *līkti* 'lasciare' ant. sl. *otū-lekū* 'residuo'), *sarpis-* 'burro, sego' *sṛprâ-* 'grasso' (gr. ἔλπος ἔλαιον. στέαρ [Hes.] 'olio, grasso' got. *salbōn* 'ungere' ags. *sealf* 'unguento' a. a. t. *salba* id.), *sārva-* 'intero, completo, tutto' (gr. ὅλος ion. οὗλος 'intero' lat. *salvus*), *hūri-* *harinâ-* *harīt-* 'fulvo, gialliccio' (lat. *helvos holus* ant. irl. *gel* 'bianco' ags. *geolo* a. a. t. *gelo* 'giallo' lit. *žālīa-s* ant. sl. *zelenū* 'verde').

Questo diverso trattamento del primitivo *l* non può spiegarsi che per diversità di dialetti. La lingua proto-aria dovette possedere ambedue le liquide ereditate dall'indogermanico. Dei dialetti indiani che da essa poi si svolsero, alcuni le conservarono sempre distinte,

<sup>1</sup> Ciò non significa già che forme con *l* in questi casi non siano esistite, ma vuol dire soltanto che i documenti a noi pervenuti non ce le hanno, per semplice caso, conservate.

altri invece le confusero mutando *l* in *r*. Sicchè, riguardo al trattamento di *l*, tutti i linguaggi arî dell'India antica si possono dividere in due gruppi: linguaggi rotacistici e linguaggi non rotacistici. I limiti geografici di questi due gruppi non si possono nettamente tracciare, ma può dirsi che coincidano all'ingrosso con quelli che separano il dominio della lingua e letteratura vedica da quello della lingua e letteratura sanscrita propriamente detta. È infatti generalmente ammesso che cotesti due rami dell'antica letteratura indiana fiorirono non solo in tempi ma anche in luoghi diversi, e che le corrispondenti forme di linguaggio rispondono a due fasi cronologicamente diverse di due distinti dialetti.<sup>1</sup> Quella parte del popolo indiano che creò la poesia vedica dimorava nel Panjāb e nel bacino dell'Indo, mentre la letteratura epica e classica si svolse presso le genti che abitavano le parti orientali dell'India, ossia nella regione bagnata dal Gange. Sicchè il vedico è un dialetto dell'India occidentale, il sanscrito dell'India orientale.

Che in quel gruppo di dialetti al quale appartiene il vedico fosse normale il passaggio di *l* in *r*, si scorge dal fatto che in esso le forme con *r* sono di gran lunga più numerose che nel sanscrito. Ho avuto già occasione di riferire i calcoli del WHITNEY sulla frequenza di *l* nei varî periodi della letteratura indiana, e non ho bisogno di tornarci sopra. Invece è opportuno che ci domandiamo come mai anche nel vedico, dialetto

<sup>1</sup> Cfr. WACKERNAGEL *Ai. Gr.* I, pag. xxi, PISCHEL GGA. 1884 pag. 512, R. O. FRANKE BB. xvii. 73 e GGA. 1891 pag. 976 sg., 982 sg., OLDENBERG *Die Religion des Veda* pag. 1.

eminentemente rotacistico, compaiano non di rado delle forme con *l*. — Si noti che il vedico non solo possiede dei vocaboli con *l* che si ritrovano poi nel sanscrito, ma ne possiede anche taluni che in questo più non ricorrono: *pulu-* 'molto' accanto a *purá-* (class. soltanto *purá-*), *miçla-* 'mescolato' accanto a *miçrá-* (class. soltanto *miçrá-*), e pochissimi altri (cfr. WACKER-NAGEL, *Ai. Gr.* I 216). — Lasciando da parte le alterazioni che il testo vedico ha subito nel corso dei secoli, ma alle quali sarebbe errore l'attribuire la mescolanza di forme dialettali che esso ci presenta, due riflessioni sono da farsi. In primo luogo non è necessario credere che i limiti geografici della letteratura vedica coincidessero rigorosamente con quelli del rotacismo, potendo darsi che alla creazione di essa abbiano contribuito, benchè in minima parte, regioni in cui si parlavano dialetti non rotacistici. Ora si sa bene che dovunque esiste una lingua consacrata all'uso letterario (e tale era appunto il vedico), essa non può non subire l'influsso della lingua viva del paese in cui viene ad essere adoperata. D'altra parte si può e si deve anche pensare all'infiltrazione di elementi derivanti da dialetti parlati in altre regioni. L'India vedica dovette mantenere rapporti colle parti più orientali del continente, come si può del resto argomentare dalla menzione del Gange e della Yamunā che occorre nel RV (v, 52, 17; vii, 18, 19; x, 75, 5); e questi rapporti avranno esercitato un'azione anche nell'ordine linguistico.

Più facile è la spiegazione del fenomeno inverso, cioè del trovarsi, abbastanza spesso, nel sanscrito forme con *r*. Anche qui si potrebbe pensare alla parte



che avrebbero preso allo svolgimento della letteratura classica territori in cui si parlavano dialetti rotacistici. Ma specialmente convien riflettere che la letteratura vedica, la quale racchiudeva quanto v'era di più sacro e venerando per il popolo indiano, dovette, anche nell'ordine del linguaggio, esercitare un'influenza notevole sulla letteratura sanscrita, che si svolse parecchi secoli dopo. Come nel mondo occidentale le lingue romanze, al contatto col latino che continuava a vivere nella tradizione letteraria e religiosa, si arricchirono di quelle voci 'dotte' che oggi il glottologo riesce a discernere da quelle di tradizione popolare; e come nell'India medesima i dialetti pracritici, specialmente quelli che ebbero un uso letterario, e poi i moderni, tolsero dal sanscrito, talora leggermente modificandole, talora serbandole nella lor forma genuina, quelle voci che i grammatici chiamano nel primo caso 'tadbhava', nel secondo 'tatsama', così è da credere che il sanscrito della letteratura epica e classica abbia sentito l'influsso del sacro idioma della çruti.<sup>1</sup>

Ma il processo fonetico, per ciò che spetta alle liquide, non si arrestò qui. Nel medio-indiano avviene, più o meno di frequente secondo i dialetti, il passaggio di *r* in *l*: esso è un fatto sporadico nel pāli e nel māhārāṣṭrī, è normale invece nel māgadhī delle iscri-

<sup>1</sup> Io son ben lontano con ciò dal ritenere, come fa il SEXART, che il sanscrito sia una lingua 'matériellement fondée sur la langue vedique' (*Journ. Asiat.* VIII. 8. p. 404), e dall'affermare che 'par la manière dont il s'est constitué et fixé, il est une langue scolastique, née, élaborée dans un milieu restreint et exclusif.' (ivi p. 335). Il sanscrito ha per fondamento una forma di linguaggio vivo: cfr. i citati articoli del FRANKE in BB. XVII e in GGA. 1891.

zioni di Açoka.<sup>1</sup> Questi dialetti non rappresentano una corruzione o uno svolgimento del sanscrito o del vedico, ma risalgono a tipi di linguaggio che esistevano fin da antico accanto a quelli e indipendentemente da quelli.<sup>2</sup> L'analisi linguistica ha messo in luce non pochi fatti che dimostrano l'influenza esercitata da costesti dialetti sulla lingua dell'antica letteratura indiana:<sup>3</sup> come un fatto di questo genere potrà dunque spiegarsi la presenza di forme con *l* — idg. *r* tanto nel vedico quanto nel sanscrito.

In conclusione ecco in qual modo io credo di poter tracciare, approssimativamente, la storia delle liquide nell'indiano. Il proto-ario, ossia indo-iranico, eredita dall'indogermanico le liquide *l*, *r*, e le conserva distinte, e le trasmette all'indiano. Un gruppo di dialetti dell'India muta *l* in *r*, mentre un altro serba la distinzione primitiva. Al primo gruppo appartiene il substrato principale del linguaggio vedico, al secondo spetta quello del sanscrito. Le forme con *l* = idg. *l* che occorrono in quello e le forme con *r* — idg. *l* che occorrono in questo, si possono spiegare per via di contaminazioni tra i due gruppi dialettali e per l'influsso dei Veda sulla letteratura sanscrita. In età posteriore alla separazione dei dialetti che conservarono le due

<sup>1</sup> In altri dialetti sembra invece che avvenisse il contrario, cioè l'ulteriore confusione di *l* con *r* anche nei casi in cui l'antico indiano serbava distinte le due liquide. Questa confusione è presupposta da certi linguaggi moderni dell'India: cfr. BEAMES, *A comparative grammar of the modern aryan languages of India* I 247 sg. 250 sg. [Si noti che la *Gramm.* del PISCHEL non era ancora uscita quando io scriveva queste linee].

<sup>2</sup> Cfr. P. v. BRADKE ZDMG. XL. 657-690.

<sup>3</sup> Cfr. P. v. BRADKE l. c. 677 sgg. e la letteratura ivi citata.

liquide da quelli che mutarono *l* in *r*, ma non posteriore alla composizione delle parti più antiche del Rig-veda, alcuni dialetti popolari (di cui il pāli e i prācriti rappresentano uno svolgimento seriore), cambiarono *r* in *l*, e da essi i vocaboli con *l* — idg. *r* penetrarono nel vedico e nel sanscrito.

Ora passiamo a dire qualcosa intorno alle lingue iraniche, rispetto alle quali, come ho avvertito fin da principio, ci troviamo in una condizione meno fortunata che rispetto all'indiano, giacchè dell'iranico antico conosciamo due soli dialetti, e dei moderni abbiamo bensì una cognizione più estesa, ma ancora troppo imperfetta.

I due antichi linguaggi iranici di cui possediamo documenti, cioè l'avestico e l'antico persiano sono rotacistici. L'avestico ignora del tutto il suono *l*, per il quale il suo alfabeto non ha alcun segno. E poi il suo rotacismo è direttamente attestato dai numerosi vocaboli in cui esso risponde con *r* all'idg. *l*. Eccone alcuni: *ar<sup>2</sup>jaṭ* 'merita, è degno' (gr. ἀλφειν 'meritare, acquistare' ecc.), *dar<sup>2</sup>ga-* 'lungo' (gr. δολιχός lat. *longus* got. *laggs* ant. sl. *dlŭgŭ*), *paravō* 'molti' *po<sup>u</sup>rutās* 'pienezza' (gr. πολὺς 'molto' πλήθω 'sono pieno, mi riempio' ecc.), *var<sup>2</sup>mi-š* 'flutto' (alb. *val'e* 'flutto, onda, ebullizione' ags. *wielm wylm* 'ribollimento' ecc.), *raoca-ye'ti* 'illumina' *raoxšna-* 'lucente' (gr. λευκός 'bianco' lat. *lūceō lūx* pruss. *lauxnos* 'stelle' ecc.), *rənja'ti* 'si affretta' *rəvš* 'snelle' (gr. ἐλαφρός 'agile, snello' ἐλαχὺς 'leggiero' ecc.), *sravah-* 'parola, preghiera' (gr. κλέος 'rinomanza' ecc.), *zrayah-* 'mare' (lat. *glāscō*), *zaranim* 'oro' *za'ri-* 'aureo, giallo' (lat. *helvos* a. a. t. *gelo* 'giallo'), *ha<sup>u</sup>rva-* 'intero, tutto' (gr. ὅλος 'intero' ecc.). L'alfabeto cuneiforme persiano possiede invece un se-



gno particolare per il suono *l*, ma questo segno, nei documenti a noi pervenuti, non ricorre che in un sol passo della grande iscrizione di Dario, in due parole straniere: *Dubāla*<sup>h</sup>, nome d'un paese della Babilonide, e *Halditahyā* (gen.), nome d'un personaggio armeno. Gli esempî di *r* — idg. *l* sono poco numerosi, come è naturale, data la scarsità dei testi a noi giunti, ma bastano per dimostrare che il persiano era un linguaggio rotacistico: *darga*— 'lungo' (v. sopra), *drayahyā* 'in mare' (id.), *paru*— 'molto' (id.), *rauca*<sup>h</sup> 'giorno' (av. *raocah* arm. *lois* 'luce' ecc.), *zuru*<sup>h</sup>—*kara*— 'operante rag- giri, ingannatore' (lit. *pažulnus* 'obliquo, ripido' ant. sl. *zŭlŭ* 'cattivo'), *haruva*— 'intero, tutto' (— av. *ha<sup>m</sup>rra*— gr. *ὅλος* ecc.) A questi esempî ricavati direttamente dai testi persiani si può aggiungere *spara*— 'scudo' (ar. *phāla*—*m* 'asse, tavola', *phālaka*—*m* 'asse, tavola, scudo') conservatoci da Esichio nella glossa *σπαράφαροι οἱ γενοφόροι*. Anche in alcune parole d'origine straniera s'incontra *r* per *l*: *Arbairāyā* (loc.): babil. *Arba'ilu*; *Tigrām* (acc.): babil. *Diglāt*; *Nadi<sup>m</sup>tabaira*<sup>h</sup>: babil. *Nidintabel*; *Bābiru*—š *Bābiruviya*<sup>h</sup>: babil. *Babīlu*.<sup>1</sup> Ora l'avestico e l'antico persiano non rappresentano che una parte

<sup>1</sup> La diversità di trattamento del *l* in questi vocaboli e nei due sopra citati (*Dubāla*<sup>h</sup>, *Haldita*—) dove spiegarsi nel modo seguente. Gli uni dovettero essere accolti in età molto antica nel lessico iranico, e quindi ebbero tempo di alterarsi o adattarsi alle condizioni della lingua in cui erano entrati. Gli altri invece erano sentiti veramente come vocaboli stranieri e come tali serbavano una forma simile a quella originaria, se non uguale. Si pensi all'uso delle lingue moderne di tradurre quei nomi stranieri (per lo più geografici) che appartengono al patrimonio della coltura generale, ma non quelli meno noti o entrati soltanto da poco tempo nella storia. Noi Italiani sogliamo dire p. es.

dell'antico iranico: quindi la loro testimonianza non ci autorizza a concludere che il rotacismo sia una caratteristica generale delle lingue iraniche, e meno che mai ad affermare che risalga a un'età proto-iranica. Vediamo allora che cosa ci dicono in proposito le lingue neo-iraniche, se pure, nello stato presente delle nostre cognizioni, è possibile fondare sopra di esse qualche solida deduzione.

Il baluci e l'afghano, due linguaggi della cui indagine scientifica si è reso specialmente benemerito il Geiger, appaiono manifestamente rotacistici. Ecco in prova di ciò alcuni esempî: bal. *ārt* afgh. *ōra* 'farina'<sup>1</sup> (gr. *ἀλέω* 'macino, stritolo'), bal. *gvark* 'lupo' (gr. *λύκος* alb. *ul'k* lit. *vilkas* ecc.), bal. *gvarm* 'incendio' (ags. *wielm* 'ondeggiamento, ribollimento' ecc.), bal. *runag* 'mietere' (ai. *lunāti lunoti* 'mietete, coglie' gr. *λήϊον* 'messe' ecc.), bal. *sard* 'freddo' afgh. *sōr* id. *sāra* 'inverno' (lit. *száltas* 'freddo' ecc.), bal. *rōš* (dial. nord) *rōč* (dial. sud) afgh. *rvaj* 'giorno' (ai. *locana-* 'chiaro' lat. *lūx* ecc.), afgh. *rāyi* 'egli grida' (lat. *latrāre* ecc.), afgh. *spāra* 'vomere' (ai. *phāla-s* id., a. a. t. *spaltan* 'fendere' ecc.), *vaṛaī* 'lana' *vaṛīna* 'lanoso' *vaṛan* 'avente lunghi peli' (gr. *οὔλος* [= \**φολνος*] 'ricciuto' lat. *lāna* lit. *vīlna* 'lana') afgh. *vraža* 'pulce' (gr. *ψύλλα* lit. *blusà* ant. sl. *blūcha* id.). Nell'afghano, astraendo dai

*Ratisbona, Francoforte, il Danubio, il Meno, ma Halle, Weimar, la Saale, la Ilm:* e a analogamente i Tedeschi dicono *R. m, Florenz, Mailand* ma *Livorno, Parma* ecc.

<sup>1</sup> Col segno *r* si rappresenta un suono che è lo svolgimento di *r* + dentale: cfr. *mar* 'morto' (= av. *mar'ta-* 'uomo, mortale', ai. *mūrta-* gr. *μορτός· ἄνθρωπος* Hes.), *nvaṛaz* 'quaglia' (ai. *vārtikā* gr. *ὄρνις* id.), *vur* 'egli portò' (= np. *burd* id.; gr. *φέρω* ecc.) ecc.

vocaboli d'origine straniera,<sup>1</sup> il suono *l* rappresenta una dentale originaria: p. es. *lārya* 'dilazione' (av. *dar<sup>2</sup>ga-* ai. *dirghá-* 'lungo'), *las* 'dieci' (av. *dasa* ai. *dāça* ecc.), *lūr* 'figlia' (av. *dug<sup>2</sup>dā* ai. *duhūtār-* ecc.). Nel baluci si trova *l* in parole tolte da altre lingue, per lo più dal persiano (*gvadil* 'codardo', *ilag* 'lasciare', *malay* 'fregare, consumare', *pālāyag* 'colare, filtrare', *pahlī* 'costola': cfr. HÜBSCHMANN ZDMG. XLIV, 554 sgg.) più di rado dall'arabo (p. es. *halk* 'villaggio, casale'), oppure in determinate combinazioni fonetiche (nel gruppo *hl* svoltosi da *fr*: *juhl juhul* 'profondo', da unire col n. pers. *zufr* av. *jafra* id.).<sup>2</sup>

Anche il neo-persiano risponde quasi sempre con *r* all'originario *l*, ma non mancano dei casi in cui gli risponde con *l*. Ecco alcuni esempî di *l* passato in *r*: *āran* 'braccio' (gr. *ὀλένη* lat. *ulna* ecc.), *ārd* 'farina' (g. *ἀλέω* 'macino'), *dēr* 'lungo' (gr. *δολιχός* ecc.), *gurg* 'lupo' (gr. *λύκος* ecc.), *rōbāh* 'volpe' (arm. *ałuēs* id.), *rōz* 'giorno' (arm. *lois* 'luce' lat. *lūx* ecc.), *sard* 'freddo' [agg.] (lit. *száltas* id.), *s<sup>2</sup>pār* 'vomere' (ai. *phāla-s* id., a. a. t. *spaltan* 'fendere' ecc.). Gli esempî di *l* — idg. *l* sono: *lab* 'labbro' [paz. *law* phl. *lap*] *lafca* 'grosso labbro' (lat. *labium* ecc.), *lištan* [phl. *l(i)stan* *l(i)stan*] 'lec-

<sup>1</sup> Come prestiti dall'indiano saranno da considerare, almeno nella massima parte, quei vocaboli che il TRUMPER (ZDMG. XXIII. 130-133), considerandoli come parte del patrimonio lessicale indigeno, mette a riscontro coi corrispondenti sindhi per confermare la sua tesi dell'origine indiana del genuino afghano. Incerti sono *lau* 'raccolta' e *lavda.l* 'dire, parlare': cfr. W. GEIGER *Etym. u. Lautl. d. Afghānischen* (Estr. dalle *Abh. d. k. b. Akad. d. Wiss. Phil.-phil. Cl.*, xx, 1) pagg. 32 e 45.

<sup>2</sup> Cfr. W. GEIGER *Lautlehre des Balūči* (Estr. dalle *Abh.* ecc. XIX, 2) p. 19-20.



care' (gr. *λείγω* lat. *lingō* ecc.), *ālūdan* 'imbrattare' (gr. *λύθρον λῦμα* 'lordura, macchia' lat. *lutum* ecc.), *ālēxtan* 'saltare' (got. *laikan* 'danzare' saltare' ags. *lācan* id. lit. *lūigyti* 'correre intorno'), *galū gulū* 'gola' (lat. *gula* a. a. t. *kela* ecc.), *g'ālūla* 'palla' (gr. *γλοντός* 'natiche' [propriamente 'rotondità'] a. a. t. *kliuwa chliwa* 'palla, gomitolo' ecc.), *calīdan* 'andare' (gr. *πέλω* 'versor' ecc.), *kal* 'calvo' (ai. *āti-kulva-* [oppure *-kūlva-*] 'affatto calvo' lat. *calvus*), *kul* 'curvo' (gr. *κυλλός* id.), *šal* 'coscia' (gr. *σκέλος* id.).<sup>1</sup> Abbiamo in questi casi la continuazione del *l* primitivo, oppure un *l* svoltosi da un anteriore *r*, il quale alla sua volta (come in *āran ārd* ecc.) risalirebbe a un idg. *l*? Ci troviamo di fronte al medesimo problema che ci si presentava per l'indiano, e che crediamo d'aver risolto ammettendo la parziale conservazione del *l*. Per il persiano bisogna contentarsi di giungere soltanto a un certo grado di probabilità nelle conclusioni, poichè gli studi grammaticali ed etimologici intorno a questa lingua non sono così approfonditi come quelli relativi all'indiano. È certo che un *r* si mantiene, generalmente, inalterato nel neo-persiano. Per il caso di *r* = idg. *l* bastano a dimostrare ciò gli esempi sopra citati. Per quello di *r* = idg.

<sup>1</sup> P. HORN *Gr. d. iran. Ph.* I. 2. pag. 55 aggiunge a questa lista anche i seguenti: *kulāh* 'berretto' (a. a. t. *hulla* 'velo, copertura del capo, mantello': cfr. anche KZ. xxxii. 582 sg.), *kōlīdan* 'scavare' (ted. *hohl* 'vuoto, cavo'), *zalla zilla* 'grillo' (ai. *jhillikā jhillī* id.). Contro queste etimologie di *kulāh* e *kōlīdan* si dichiara HÜBSCHMANN *Pers. Stud.* 263. Quanto a *zalla zilla*, che questi lascia incerto se trattisi d'imprestito dall'indiano o di voci onomatopeiche sorte qua e là indipendentemente, si può osservare che, anche ammessane l'origine indogermanica, non si può precisare il valore della liquida originaria per mancanza di corrispondenti esempi europei o armeni.

*r* si possono ricordare i seguenti: *baram* 'io porto' (gr. *φέρω* ecc.), *duxtar* 'figlia' (arm. *lustr* gr. *θυγάτηρ* ecc.), *kîrm* 'verme' (ai. *kṛ'mi-s* lit. *kirmēle* ecc.), *pursam* 'domando' (lat. *poscō* [— \**porcscō*] a. a. t. *forskōn* ecc.), *rām* 'quiete' (got. *rimis* id. lit. *rimti* 'calmarsi'), *x<sup>a</sup>āhar* 'sorella' (ar. *swāsar*— lat. *soror* ecc.), *zar* 'vecchio' (gr. *γέρων* ecc.). Soltanto in certe combinazioni fonetiche si ha *l*, cioè da *rt*, *rd*, *rz*: p. es. *pul* 'ponte' (av. *pəṣu-s* 'guado' *hu-pər<sup>o</sup>θwi* 'provveduta d' un buon guado' a. a. t. *vurt* 'guado' ecc.), *dil* 'cuore' (av. *zər<sup>o</sup>dā* 'col cuore' lit. *szirds* 'cuore' ecc.), *mul* 'vino' (ai. *mṛdvikā* 'vite, uva'), *gilah* 'lagnanza' (av. *gər<sup>o</sup>za'te* 'si lamenta'). V'è tuttavia qualche dialetto, fra quelli che hanno concorso a formare il persiano letterario, in cui il passaggio di *rt*, *rd*, *rz* in *l* non si verifica: altrimenti non si spiegherebbero *ārd* 'farina', *sard* 'freddo', *marz* 'tratto di paese' (lat. *margō* got. *marka* 'confine, paese di confine' ecc.).<sup>1</sup> Nulla impedisce di supporre che in qualche altro dialetto si avesse il passaggio di *r* in *l* anche in altre posizioni, e magari in qualunque posizione, e che a tale dialetto spettino *lab*, *lištan*, *ālēxtan* ecc.: ma è una pura supposizione, non corroborata da nessun argomento solido. Bisognerebbe provare che si ha *l* da *r* anche nel caso di *r* originario. Come esempî di questo *l* si citano invero *āluh* 'aquila' (gr. *ὄρνις* 'uccello' cimbr. *eryr* got. *ara* a. a. t. *aro* lit. *erēlis* ant. sl. *orilū* 'aquila' ecc.), e *kalāy kulāy* [accanto a *karākar kurākar*] 'cornacchia' (gr. *κόραξ* 'corvo' lat. *corvus cornix*); ma

<sup>1</sup> Non rientrano, naturalmente, in questa categoria i casi in cui la conservazione di *r* + dentale può spiegarsi per estensione analogica. P. es. il tema di perfetto *burd-* (e lo stesso dicasi di tutti i verbi la cui radice esce in *r* poté rifoggiarsi sul tema di presente *bar* 'portare'.

*āluh* si spiega facilmente da \**ardu-fya-* (HÜBSCHMANN KZ. xxxvi, 170), e rientra quindi tra gli esempi di *l* — *r* + dentale: e per *kalāy kulāy* non è improbabile una spiegazione simile (basta ammettere un suffisso cominciante per dentale). Quanto a *zāl* 'vecchio', che ricorre accanto a *zar* e si connette col gr. *ζέρον* ecc., è certo che risale a un tema \**zarta-* la cui esistenza nell'iranico è attestata dall'afgh. *zōr*. Il neo-persiano è una lingua assai mescolata: in sostanza rappresenta lo svolgimento del persiano degli Achemenidi, ma contiene elementi che presuppongono una base diversa (cfr. HÜBSCHMANN l. c. 168). È dunque possibile, se non probabile, che in una parte dei dialetti rappresentati dal moderno persiano fosse normale la conservazione del primitivo *l*.

Alla medesima conclusione sembra portarci l'esame del curdo e dell'ossetico — i due linguaggi dell'estremo occidente iranico — ma qui il materiale etimologico è più scarso e meno sicuro. Anche il curdo e l'ossetico rispecchiano tanto con *l* quanto con *r* l'indogermanico *l*. Nel curdo p. es. abbiamo da una parte *ar* 'farina', *dery* 'lungo', *gerū* 'gola', *gur* 'lupo', *zer* 'oro', e dall'altra *kúlmek* [accanto a *kúrmak*] 'pugno' (ru. *kulakū* id.; JUSTI *Kurd. Gramm.* 73), *lapk* 'zampa' (got. *lōfa* 'flache Hand' lett. *lēpa* ant. sl. *lapa* 'zampa'; JUSTI o. c. pag. iv), *liv* 'labbro' (lat. *labium* ecc.), *lī kim* 'verso' (lit. *ly'ti* 'piovere' ru. *litī* 'versare': POTT citato da JUSTI pag. 74). Allo stesso modo nell'ossetico: *ary* 'pregio, valore' (gr. *ἀλφειν* 'meritare, guadagnare ecc.), *dary* 'lungo' (v. sopra), *fūrw* 'alno' (a. a. t. *felawa* 'salice'), *qūr* 'gola' (lat. *gula* ecc.), *ruxs* 'luce' (arm. *lois* lat. *lūx* ecc.), *rūbas* 'volpe' (arm. *aluēs* id.), di fronte a



*hjm* 'tuggire' (gr. *λείπω* 'lascio' ecc.), *salđ* 'freddo' [sost.] (lit. *száltas* 'freddo' [agg.]), *zäldä* 'erba' (lat. *holus*) ecc. Si tratta senza dubbio di divergenze dialettali. Di *l* — idg. *r* si hanno scarsissimi esempi: curdo *kalä* 'cornacchia' e *hil-* (dial. zaza *er*) — n. pers. *fer* a. pers. *fra* gr. *πρό*; oss. *stal* 'stella' (ai. *stár* — gr. *ἀστὴρ* got. *staîrnō* ecc.). Il curdo (dial. or.) *pēl* 'ponte' [accanto a *per pird*] deve essere tolto da qualche dialetto persiano. L'oss. *qäläs* 'voce' può esser connesso tanto col gr. *φωνή* 'voce' ant. irl. *gá'r* 'grido' ecc. quanto col lat. *gallus* ant. sl. *glasŭ* 'suono' ecc.

Insomma nell'iranico predomina il rotacismo, ma non mancano indizi per supporre che in certi dialetti le due liquide siano rimaste distinte fino da antico, come vedemmo esser successo in una parte del territorio indiano. L'indagine adunque delle lingue iraniche non infirma, ma piuttosto sembra avvalorare, la nostra sentenza secondo la quale il passaggio di *l* in *r* non deve considerarsi come una caratteristica generale delle lingue arie, nè può farsi risalire a un periodo proto-indoiranico. Con ciò tuttavia non è escluso che tra il rotacismo indiano e quello iranico possa esistere un nesso storico, anzi un'ipotesi di tal genere sembra acconcia a spiegare il fatto della continuità geografica dei territori indiani ed iranici in cui il fenomeno si verifica. Nell'India invero abbiamo veduto che spetta alla regione occidentale, contigua all'Iran, il vedico, il quale può prendersi per tipo dei linguaggi che mutano *l* in *r*, come nell'Iran l'avestico, e modernamente il baluci e l'afghano, che hanno la medesima caratteristica, spettano alle regioni limitrofe all'India vedica: così che si può parlare d'una zona rotacistica abbrac-

ciante da una parte il bacino dell'Indo, e dall'altra il Balucistan, l'Afghanistan e una porzione notevolissima dell'attuale regno di Persia, inclusavi l'antica Perside. Quanto poi alla maniera di spiegare questo nesso, non si possono fare che delle semplici ipotesi. Si può supporre che il fenomeno del rotacismo abbia avuto origine in un determinato punto di quel territorio, come una particolarità dialettale, e indi siasi diffuso sempre più largamente, in un'epoca nella quale la differenziazione delle varie lingue non era ancora progredita come la troviamo nei tempi storici. Ovvero si può ritenere che il fenomeno dipenda da mescolanza di linguaggi di differente origine: cioè, che il cambiamento di *l* in *r* sia avvenuto in seguito all'adozione della lingua aria da parte di un popolo cui ripugnava la pronunzia del suono *l*.<sup>1</sup> L'oscurità che avvolge le condizioni etnografiche pre-ariane dell'India settentrionale e dell'Iran non ci permette di formulare conclusioni che non siano puramente congetturali.

GIUSEPPE CIARDI-DUPRÉ.

<sup>1</sup> Una conferma di questa supposizione si potrebbe forse vedere per ciò che concerne la parte iranica, nella diversità di costumi che si osserva tra gli abitanti dell'Iran orientale e quelli del nord-ovest. Infatti cotesta diversità, che in parte si deve attribuire alla differenza dell'ambiente fisico (cfr. ED. MEYER *Gesch. d. Altertums* I 513, 517), non potrebbe anche dipendere in qualche modo da una diversità del substrato etnico?

---

## INTORNO ALLE ORIGINI DELLA SCRITTURA LINEARE.

---

Nell'aprile del 1893 Letourneau comunicava alla Società antropologica di Parigi alcune sue osservazioni sopra i segni alfabetiformi incisi nelle pietre dei monumenti megalitici della Francia e mostrava come molti di quei segni avessero somiglianze coi caratteri detti fenici; e concludeva il suo discorso così: « Dei segni inferiori sopra i megaliti e sopra le roccie dei paesi celtici nella Spagna, alle Canarie, in Africa, se ne trovano alcuni che hanno una somiglianza innegabile con parecchie lettere degli alfabeti antichi più noti e d'origine africana. I caratteri alfabetiformi dei megaliti e delle roccie sono ancora rozzi, mal disposti in iscrizioni o isolati, qualche volta impiegati come motivi di ornamentazione.

« Non sappiamo qual valore reale ha potuto attribuirsi a questi caratteri; ma sembra che noi siamo in presenza d'un alfabeto in via di formazione, anteriore agli alfabeti antichi più conosciuti, i quali provengono tutti da popoli già storici. Infine questi segni sem-



brano indicare che i costruttori dei nostri monumenti megalitici siano venuti da mezzodi e siano apparentati con le razze del nord d'Africa. » <sup>1</sup>

Di cotesti segni alfabetiformi presi da dolmens della Francia, l'antichità non è contrastata, mentre è di gran lunga maggiore a quella attribuita ai caratteri detti fenici, perchè i dolmens hanno avuto origine nei tempi neolitici, come sepolcri, e sono stati adoperati fino all'introduzione dei metalli in Europa.

Ma una scoperta più curiosa e più sorprendente faceva Piette in un'epoca ancor più remota di quella dei dolmens e anteriore al neolitico, cioè in epoca corrispondente ad un secondo periodo mediano o di transizione fra il paleolitico e il neolitico europeo, verso la fine dell'epoca della Maddalena, secondo la divisione e la nomenclatura dei tempi preistorici francesi; scopriva, cioè, a Mas-d'-Azil, al sud est della Francia, in una grotta da lui esplorata molti ciottoli colorati con perossido di ferro e con segni alfabetiformi, analoghi a quelli trovati scolpiti sui dolmens.

Lo studio e la esposizione di questa scoperta fatti dallo stesso scopritore sono assai importanti e rivelano un fatto degno della maggiore attenzione. Piette medesimo lo segnala, secondo una comparazione dei segni della grotta di Mas-d'-Azil coi caratteri ciprioti ed egei, già in uso nel Mediterraneo prima della così detta scoperta fenicia, e conclude :

« Dallo studio comparativo risulta che nove segni grafici del Mas-d'-Azil sono identici coi caratteri del sillabario cipriotto : *ke, mo, pa, lo, si, ve, sa, ti, ta*. Otto

<sup>1</sup> *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, Paris 1893.

segni asiliari, di cui alcuni sono ciprioti, fanno parte dell'alfabeto egeo. Infine molte antiche iscrizioni dell'Asia Minore, specialmente della Troade, presentano caratteri eguali a quelli delle pietre di Mas-d'-Azil. Ritrovando negli alfabeti cipriotto ed egeo o nella scrittura in uso dell'Asia Minore prima della guerra troiana dei caratteri asiliani, si ha fondamento di pensare alle invasioni da occidente ad oriente hanno portato in queste regioni, in epoca antichissima, la scrittura in uso nei paesi dei Pirinei, solo la scrittura rudimentale del Mas-d'-Azil è stata, ai tempi preistorici, il patrimonio comune del litorale del Mediterraneo e delle rive dell'Arcipelago. »<sup>1</sup>

Lasciando fuori, per ora, le ipotesi espresse da Piette intorno all'origine dei segni alfabetiformi, sulle quali ritornerò, importante è anche a mostrare come molti di siffatti segni siano recentemente rinvenuti nel neolitico egiziano. Alcuni de' segni trovati incisi su vasi di creta e raccolti da Morgan,<sup>2</sup> si confrontano poi, con quegli altri scoperti nel Mediterraneo orientale da A. Evans come micenei o egei e naturalmente prefenici.

Di fatti in uno studio importante<sup>3</sup> Evans aveva dimostrato l'esistenza di una scrittura con caratteri lineari nel Mediterraneo, e prima a Creta e poi in altre località dell'Egeo, anteriore alla nota scrittura fenicia o conosciuta come fenicia.

<sup>1</sup> *Etudes d'ethnographie préhistorique. Les Galets colorés du Mas-d'-Azil.* In *L'Anthropologie*, VII, 1896 con atlante separato.

<sup>2</sup> *Recherches sur l'origine de l'Egypte*, Paris 1887. Pag. 166, fig. 528-48. Cfr. IBINDERU PETRIC, *Nagadu and Bakas*. London 1896.

<sup>3</sup> *Primitive Pictographs and Prae-Phaenicians Script from Crete.* Journal of hellenic Studien vol. XIV, 1894. London.

In altro scritto più recente lo stesso ingegnoso autore ha dimostrato la convergenza della scrittura cretese ed egea con la egiziana preistorica neolitica, o egitto-libica, come da lui è denominata, e scoperta a Bakas, a Nagada, ad Abydos, a Kahun e altrove, dove si sono vedute stazioni preistoriche del suolo egiziano.<sup>1</sup>

Ma neppur qui si ferma Evans nella sua comparazione: convinto che gli Egiziani preistorici fossero Libii e perciò di quella medesima stirpe che ha popolato l'Africa ad occidente dell'Egitto, compreso il Sahara, mostra anche la conseguenza della scrittura cretese ed egea, protoegiziana con questa oggi riconosciuta nelle iscrizioni libiche col nome di tfinagh, la quale comprende l'alfabeto libico. Analoga convergenza è evidente nell'alfabeto delle Canarie, che si ritiene appunto libico.

Ma noi possiamo estendere la comparazione più di quanto ha fatto Evans, che si è limitato al Mediterraneo, all'Egitto preistorico o libico od alla stessa Libia, cioè ai segni alfabetiformi di Mas-d'-Azil e dei dolmens europei.

Difatti nelle piccole tavolette di avorio dell'Egitto preistorico,<sup>2</sup> trovansi segni perfettamente identici a quelli dei dolmens e ad alcuni di Mas-d'-Azil, come anche è facile di avvertire che altri segni sono identici alla scrittura cretese, egea e libica, con la canariense. Siffatti segni si trovano egualmente in certi tumetti di terra o argilla, scoperti nella quarta città

<sup>1</sup> *Further discoveries of Cretan and Aegean Script with Libyan and Proto-egyptian Comparisons.* Journal ut. XVII, 1897.

<sup>2</sup> DE MORGAN, Op. cit., 1897, pag. 167, fig. 550-55.



troiana, e così ripetuti come nelle tavolette di avorio egiziane sopra notate. <sup>1</sup> Del resto contemporanea alla scrittura cipriotta ed egea trovasi quella sparsa nei segni di vasi ed altri oggetti di argilla nella Troade e in molte delle tante città troiane.

Analoghe forme di scrittura appariscono più tardivamente in Italia, cioè nella prima età del ferro, come in altro luogo <sup>2</sup> ho mostrato. Gozzadini trascrisse i segni da lui trovati incisi nei vasi di terracotta del sepolcreto di Villanova e altrove nel Bolognese. Io ho raccolto e riunito cotesti segni, da lui detti sigle e creduti puri segni di fabbrica, secondo la forma e la composizione più complessa, ed ho espresso l'opinione che mi pareva essere forme di scrittura, per la somiglianza che hanno con la scrittura in seguito denominata fenicia e chiamata universale nel Mediterraneo e altrove.

Chi voglia, difatti, comparare questi segni con quelli dei caratteri più antichi, cipriotti, fenici, arcaici, iscrizioni di Mesa, monete di Cartagine <sup>3</sup> e così via, troverà non dirò somiglianza, ma identità di forma, e medesimamente, se si vogliano comparare i caratteri, che sono più remoti, come gli Etruschi e quelli trovati incisi sulla misteriosa stela scoperta ultimamente al Foro romano, si avrà a confermare nel concetto che i caratteri detti fenici non siano che una derivazione di quei segni alfabetiformi apparsi fin dall'epoca preisto-

<sup>1</sup> Cfr. ILIOS di SCHLIEMANN, o la memoria speciale di SAYCE sulla scrittura.

<sup>2</sup> *Arii e Italici*. Torino, 1898. Pag. 216, fig. 47.

<sup>3</sup> Cfr. LENORMANT, *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde*. Paris 1872. Vedere specialmente le tavole.

rica in Africa, nel Mediterraneo e nell'Europa occidentale. I Fenici, se furono fenici coloro che diffusero l'alfabeto, non fecero che sistemare i segni conosciuti e già indicanti caratteri fonetici, e ridurli di numero, e così da renderli più facili e più comunicabili: ciascun popolo che accettò il fatto trovato utile, modificò probabilmente a suo modo le forme della scrittura, le quali oggi appaiono differenti d'origine.

Ma dei caratteri alfabetiformi bisogna ricercare un'origine più antica, la quale facilmente si può intravedere nelle pittografie e nei simboli, come si hanno in ogni parte del mondo e nei popoli antichi e nei moderni primitivi.<sup>1</sup> Così mi pare che nelle regioni dove sono apparsi i segni alfabetiformi di cui ho parlato, si debbano ritrovare le origini pittografiche e simboliche; e parmi sieno sufficiente indizio le iscrizioni rupestri della Liguria, di cui l'origine e l'epoca sono ignote. Chi osserva bene, si avvede subito che quivi sono rappresentati strumenti, utensili, mentre in altre iscrizioni sono rappresentati animali e uomini in vari atteggiamenti.<sup>2</sup> Nè diverso è il significato di alcune iscrizioni dei dolmens, dove spesso si vedono invece di segni alfabetiformi, forme di ascie primitive, mani e piedi umani in differente disposizione ed altre figure di significazione ignota. Nè differenti sono le sculture e le iscrizioni

<sup>1</sup> Cfr. la bella opera MAKERY, G. *Picture-writing of the American Indians*. 10th Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1793.

<sup>2</sup> Cfr. BUSHNILL, *Le incisioni preistoriche sulle rocce di Fontanalba*. Atti Soc. linguistica di scienze naturali. Genova 1897 — Id. Atti cit. 1899 — ISSEL, *Rupe incisa All'acquasanta* (Apennino ligure). Atti cit. 1899 — Id. *Iscrizioni scoperte nel Finalese*. Bull. Paleol. Italiano, 1898.

trovate sopra rocce della Svizzera, la cui epoca non è determinata nè facile a determinare. A. Evans ha mostrato come anche nell'epoca micenea, quando erano in uso i segni lineari della scrittura preferenzia, i segni simbolici e pittografici non erano completamente eliminati, ma invece erano adoperati nello stesso tempo.<sup>1</sup>

È antichissimo, quindi, l'uso dei segni di scrittura nell'Africa e nell'Europa, e così antico che si hanno già forme determinate lineari, oltre le pittografiche fin dall'epoca della Maddalena, epoca cioè anteriore al neolitico. Alcuni di questi segni, troppo numerosi da principio, che probabilmente avevano carattere pittografico e poi simbolico, furono lentamente eliminati, col passaggio all'alfabeto fonetico; alcuni altri, però, sopravvissero fino alla sistemazione definitiva avvenuta nel Mediterraneo, e formarono l'alfabeto da cui discesero tutti gli altri alfabeti europei e alcuni asiatici.

G. SERGI.

<sup>1</sup> Cfr. RABER, *Vorhistorische Sculpturandruck in Canton Wallis* (Schweiz). *Archiv f. Anthropol.* vol. XV, pag. 375-77; XXI, pag. 279-94; XXIV, pag. 91-45, 135 op. cit.







# THE INFLEXION OF THE SUBSTANTIVE

IN THE

## ALGONQUIN LANGUAGES



Comparatively little is now left of the once widely extended Algonquin family of languages. In the sixteenth century of this era, when the Algie races were at the summit of their prosperity, many tribes speaking dialects of this stock ranged from Newfoundland and Labrador on the north to the Savannah river on the south, of course sharing the territory in most places with many other generally hostile races.

**Chief extant tribes.** — It is not possible in the present state of our knowledge to attempt to trace the origin of the Algie peoples. It is necessary, however, for the purpose of the present paper to mention the chief tribes which are yet in existence.<sup>1</sup> Beginning at the north these are: The Crees or *Kēnīshṭeno* who occupy to-day nearly the same territory as they did two hundred years ago, e. g. the vast region about Hudson's Bay. In the middle north-west and west,

<sup>1</sup> For a general classification, see Brinton, *Senâpé and their Legends*, p. 11.

still in their ancient seats, are the Ojibwès with whom must be classified the so-called « Algonquins » of *Lac des deux Montagnes, Que.*<sup>1</sup> and the *Montagnais* of Labrador. There are also in Indian Territory, U. S. A. and in Ontario, a few remnants, of the Delaware nation or *Lenni Lenâpé* whose three chief sub-tribes, the *Minsis*, *Unamis* and *Unalakhtigos*,<sup>2</sup> were formerly so powerful on the Delaware river. These people and kindred clans were at one time the dominant race in what is now Pennsylvania, New Jersey and Delaware. In eastern Quebec, Maine and New Brunswick, we find the *Abenakis*, Penobscots, Passama-quodchies (Milicetes) and Micmacs, all of whom are linguistically very closely allied. The *Abenakis* and Penobscots speak practically the same language, or, at any rate, two scarcely differentiated dialects of the old *Abenaki* language preserved to us in Râle's famous Dictionnaire (1689-1723). The differences between *Abenaki* and Penobscot are chiefly those of pronunciation. The nucleus of the former clan now resides at Pierreville, Que. and most of the latter at Oldtown, Me. The Passamaquoddy-Milicete idiom is still spoken by some eight hundred souls in Eastern Maine and New Brunswick. It differs considerably from the Abenaki-Penobscot language which the Passamaquoddies do not understand. The Micmacs of Eastern Quebec, Nova Scotia and Newfoundland speak

<sup>1</sup> This tribe is called by the whites by the name appropriate to the entire race. These Indians term themselves *Otawak*, *Omamiwissis-siniwak* and *Olishiwagamik*. To avoid confusion in the present article the name « Algonquin » will always appear in quotation points when it refers to this clan especially.

<sup>2</sup> See Brinton, *op. cit.*, pp. 36 ff.



a dialect different to those of all their neighbours. Finally, in the far west, are the Blackfeet, divided into three bands; viz., Blackfeet proper, so-called from the colour of their mocassins, the Peigans and the Bloods.

**Origin of the Algie Races.** — We are in a position to know a great deal of the languages of all these peoples and also something of the tongue of three now extinct races, e. g. the Pequots (Mohicans) of Conn. and the Massachusetts and Narragansett peoples of Mass. & R. I.<sup>1</sup> There can be little doubt that all the Algie idioms branched off at some very remote period from one common central language. The evident relationship, both as to structure and vocabulary of the dialects among themselves, even of those tribes which were geographically most remote from each other, demonstrates this beyond question. It is of course not possible to show that the tribes were all of purely Algie blood. Indeed, observations of similar ramifications and emigrations of savage peoples elsewhere go to show that, while the original nucleus of each tribe was probably Algie, as the various nations developed their strength in different territories and came into contact by conquest with alien races, a great admixture of blood must have taken place.

**Eastern Origin.** — The fact, however, that the eastern atlantic coast was more thickly populated with Algonquin tribes than the central west and that in the farthest west we find practically only one represen-

<sup>1</sup> Chiefly from the works of Eliot (Indian Grammar) and Williams; cf. the latter's « Key into the Language of America ». London, 1643 (reprinted Providence, R. I. 1827, by the R. I. Historical Society).

tative of the common linguistic stock, the Blackfeet clans, seems to indicate that the prehistoric nucleus of the race came from the east.

The traditions of the more western tribes seem to point to this also. Thus, the Blackfeet know that they came from the east and the Ojibwēs and Crees, according to their ownlore, have been constantly working westward, driving both Blackfeet and Dacotahs before them. If we take into consideration also the common designation *Wapanakhki* 'land of the east' which was used by all the eastern Algie tribes to denote themselves, we find an additional confirmation of the theory that the primaêval geographic centre was somewhere in the north-east or east, although, of course, the name itself would not be a conclusive proof.

**Dialects chosen for Illustration.** — The dialects chosen to illustrate the treatment of the substantive are, first, the Cree and Ojibwē. — « Algonquin », because, as will be readily seen from subsequent examples, these are a sub-group by themselves presenting the most archaic forms of modern Algie speech, and secondly, the Delaware. *Abenaki* Penobscot and Passamaquoddy with occasional references to the Micmac and extinct Massachusetts and Narragansett all of which may be classified as forming a distinct sub-group. As the Blackfoot, owing to long geographical isolation, differs considerably from its fellow dialects, examples from it are cited only where the points of contact are especially striking.

**Aim of the Work.** — The chief object of the following paper is to set forth as concisely as possible the peculiarities of the inflexion of the substantive in

the chief living Algonquian languages and by so doing to illustrate the wonderfully close relationship between all the idioms. In connexion with any errors which may appear, it should be remembered that this is an attempt in a comparatively untried philological field where the student must depend very largely on data supplied by other observers who too often are men of no philological training. The material for this treatise has been drawn from the writer's personal oral investigations in the *Abenaki*—Penobscot and Passamaquoddy dialects and from the standard works on the Cree, Ojibwé, « Algonquin », Delaware and Blackfeet idioms.<sup>1</sup>

The student must not forget that there are many dialects of each of these last named languages differing phonetically, but rarely grammatically from each other. The ones used here are the most widely known and the most characteristic!

**Notation.** — In the notation of the various Indian words in this paper I have made use of the Italian vowels, e. g. long *ā, ē, ī, ō, ū*, and short, *a, e, i, o, u*.

<sup>1</sup> House and Horden, *Grammars of Cree*. Cuoq, *Lexique de la langue algonquienne*. Montréal, 1886; *Grammaire de la langue algonquienne*. *Memories S. R. Canada*, 1891). Wilson, *the Ojebway Language*, Toronto 1874. Baraga, *Dict. of the Otchipwe Language*, Cincinnati, 1853. Brinton, *the Senâpé & their Language*, 1885. Zeisberger's *Delaware Grammar*, transl. by P. S. Duponceau *Trans. Amer. Philos. Society*, 1827. *Dictionary of the Abnaki Language* by Fr. Sebastian Rasles (Râle), (Pichering's Edition) and Jos. Laurent, *Abenaki « third chief » resident at Pierreville, Que., Abenakis and English Dialogues*, Quebec, 1884. Tims, *Grammar and Dictionary of the Blackfoot Language* (S. P. C. A. London, 1889).

Cf. also in this connexion. J. D. Prince, *Amer. Philos. Soc. Trans.* XXXVI, pp. 479-495; *Annals N. q. Acad. Sci.* xi. pp. 369-377, on Passamaquoddy Literature.



The character â should be pronounced *aw* as in Eng. 'law'. The apostrophe ', I employ to indicate a very short *ă*, shorter than in the Eng. 'büt'; thus, *ag'ma* = *agŭma*.

The initial *w* represents a peculiar whistling vowel found only in some dialects. The combination *ēñ-ēñ* has a very peculiar sound, to be learned only from the mouth of a native. The consonants should be pronounced exactly as in English with the following exception: *g* is hard as in 'get' and *s* as in 'hiss'; *nh* is to be pronounced like the French nasal *n*; *z* like French *j* in 'jour'; *p*, *k*, *t* are voiceless *tenues* like the sharp *p*, *k*, *t* in Czech and *j* is usually a somewhat sharper sound, verging more towards *ch* than Eng. *j*. The Greek rough breathing ' represents a soft guttural or voice-stop, something like German *ch* in *ich*, not in *ach*.

The consonant *r* existed in old Abenaki and some dialects of Delaware. It has been replaced by *-n*, *-l* in all modern idioms except Montagnais and one dialect of Cree.

*Kh* is Germ. *ch* in *ach*. *Kw* represents the hard *k*-sound followed by an almost imperceptible *wă* syllable. It is a peculiarly Algic combination.

**Indeterminates.** — Generally speaking distinctively nominal or verbal roots do not exist in Algic speech. All the original stems are really « indeterminates » which may be treated indifferently as nouns, adjectives or verbs. To illustrate this, let us take for ex. in the « Alg. » language, the root *kishki* 'cut'. From this we have such verbs as *kishki-nike* 'he cuts his arm', *kishki-kwē* 'he cuts his head' and such nouns as *kishkakwanjigan*

'wood cut by moose', *kishkashkizikan* 'grass-cut prairie' etc. On the other hand, there are a few words, notably the nouns of relationship, which seem to depend on purely nominal stems; cf. \**kwis* 'son' ningwis 'my son'; \**os* and *n-os* 'my father'. The following table<sup>1</sup> will illustrate comparatively by means of two of the most important terminations the abstract and instrumental, how nouns of different kinds are formed from indeterminate stems in the various idioms.

CREE:

-*win* *tapwē-win* 'truth'; *tapwē-o* 'he speaks truly'.  
-*ikun* *paskiz-ikun* 'gun'; cf. *paskizik-ēo* 'he shoots'.

« ALGONQUIN »:

-*win* *izinikazo-win* 'name'; *izinikazo* 'he has a name'.  
-*igan* *pāshkiz-igan* 'gun'; *pāshkizig-e* 'he shoots'.

OJIBWĒ:

-*win* *tapwē-win* 'truth'; *tapwē* 'he speaks truly'.  
-*igun* *pāshkiz-igun* 'gun'; *pāshkizig-ē* 'he shoots'.

DELAWARE:

-*āgan*, -*wāgan* *wulamoe-wāgan* 'truth'; *wulamoeü* 'truly'.  
-*hikan* *paia'k-hikan* 'gun'; *paia'k-ammen* 'he shoots'.

ABENAKI:

-*onhgan-wonhgan* *sasaginno-wonhgan* 'justice', *sasaginno*  
'he is just'.  
-*higan* *pask-higan* 'gun'; *pask-ha!* 'fire!'

<sup>1</sup> The following abbreviations should be noted; Cr. = Cree.  
« Alg. » = « Algonquin, » Oj. = Ojibwē, Be. = Blackfoot, Del. = Delaware, Pen. = Penobscot, O. A. = old Abenaki, M.A. = modern Abenaki, Pass. = Passamaquoddy, Mi. = Micmac.

## PASSAMAQUODDY:

-wâg'n k'los-wâg'n 'word'; vk'los.

-hîg'n pask-hîg'n 'gun'; nbesk-ha 'I fire'.

**Lack of sexual gender.** — As in Asiatic and European agglutinative languages, gender based on sex has no place in the scheme of Algic grammar. Even in the verbs, it is impossible to distinguish between « he » and « she ». When it becomes necessary to differentiate between a male and female, this is done by simply prefixing or suffixing some determining word. Thus MA. *kinjames*<sup>1</sup> 'King', *kinjames-iskwâ* 'Queen'.

**Animates and Inanimates.** — All Algic substantives are classified into two divisions which were originally based in the animate or inanimate character of the noun in question. These classes sometimes called, noble and ignoble, are distinguished primarily by the termination of the plural of nouns, but, as will be seen subsequently, their influence extends also to all other inflexion and is really the fundamental principle in these languages. The irregularity which at once confronts us here, e. g. that many names of really inanimate objects are treated as if they were animates, depends on the Indians' habit of personifying certain things without life, a peculiarity which varies considerably, however, in the different idioms and can be mastered only by practice. In general we may state that the following classes of

<sup>1</sup> Really «King James,» as he was the first king with whom the Abenakis had close relations. Cf. Pass. *kinchemuswûtim* 'thy kingdom'.



actually inanimate objects are treated as animates in some dialects.<sup>1</sup>

1. The sun, moon, stars and months in all the languages. 2. Some articles of dress in ancient use and ornaments; cf. Cr. *mikis* 'bend'. 3. Certain domestic utensils and some materials for the *wigwam* and canoe; cf. Cr. *usam*, Oj. *agim*, M.A. *onhyem* 'snowshoe', but Bl. *añám*, inanimate. 4. Some vegetables, fruits, berries and articles of food. In Cr. names of particular berries may be an. or inan. In Bl. they are inan., but in M.A. generally an. if the berry is edible:<sup>2</sup> cf. Oj. *mishi-mi-nuk*, M.A. *aples-ak*, Bl. *apus tuminumix* 'apples' M.A. *winos-ak* 'onions'. 5. A few members of the human body, chiefly in M.A. and Pass.; cf. M.A. *m'kazak*, Pass. *mǫgziyuk* (Mass. *mokássak*) 'nails,' Del. *w'hittarwak* 'ears', M.A. *konhjowak* 'veins,' etc. Besides these five general classes there are many apparently sporadic cases; thus, in O.A. the names of a few diseases such as 'boil, cancer, wart' are of the animate gender or class.

Animates may easily be known in all the dialects by the pl. termination *-k* (*-g*, *-x*), but the pl. ending of inanimates shows some differentiation. Thus, in Cree (and old Mss.) we find *-a*; Cr. *minish-a* 'berries' (Mass. *mo-kisona* 'moccasins'), but after nouns ending in *-k*. Cr. has *-wa*. In « Alg. » and Oj. the ending is *-n*, but in Del.,<sup>3</sup> M.A., Pass. and Mi. — *l*, while Bl. has *-to* (Narr.

<sup>1</sup> Cf. the excellent and exhaustive article by the Very Rev. Michael Charles O' Brien on the substantive in O. A. in Maine Hist. Soc. Publications, ix. pp. 261-294.

<sup>2</sup> But cf. *sata* whortle-berry, inan.

<sup>3</sup> In Del. both *-l* and *-a*.

-ash, Pequot, -ash, -ass). In examining both the an. -k (-g, -x) and the inan. -l, -n (-r),<sup>1</sup> we note that the connecting vowel depends entirely on the character of the noun termination. Thus, in Cr., the an. ending is most commonly -wuk, cf. *mistik-wuk* 'trees' but after -sh we find -uk, *owashish-uk* 'children' and after an -a vowel, simply -k. In « Alg. » Oj. and M.A. however, the rules are more complicated. They may be stated for both an. and inan. as follows: a) Nouns ending in -a, -e, -i, -o, take -k and -n respectively for an. and inan., e.g. « Alg. » *okima-k* 'chief', *shonia-n* 'silver', Oj. *minisino-k* 'warrior', *àkī-n* 'earth', M.A. *pata-k* 'tart', *sata-l* 'whortle-berry'; b) Nouns ending in -g, -k, -z<sup>2</sup> take -ok, -on; « Alg. » *Kinebik-ok* 'snake'; *kizik-on* day; Oj. *mitig-uk* 'tree', *mūkūk-un* 'box'; M.A. *pabadegw-ok* 'hail', *sobagw-ol* 'sea'. Nouns in M.A. ending in pure -k, or -g take -ik, -il; not *knaag -(j)ik* 'clerk', *usawonhgamak-il* 'strait'. c) Nouns ending in z, b, p take -ik, -in, « Alg. » *anib-ik* 'elm', *mitikwab-in* 'bow'; Oj. *shingūb-ik* 'fir-tree', *wādūp-in* 'alder'. M.A. presents an exception here; cf. *m'dup-al* 'head', but cf. Pass. *skīdāp-yik* 'man'.<sup>3</sup> d) Nouns in -h take -iak, -ian; « Alg. » *ikiwenzih-iak* 'old man', *pikwaih-ian* 'skin of an animal'; Oj. *āb'nūji-yuk* 'child'. e) Nouns in -sh, -m, -n, -s, -t and -w take -ak, -an; cf. « Alg. » *wagosh-ak* 'fox', *anibish-an* 'leaf'; M.A. *aples-ak* 'ap-

<sup>1</sup> In O. A. -r.

<sup>2</sup> Also in -m, cf. *p'hanem-ok* 'woman'; Pass. *peskūtūm-wok* 'pollock-fish'.

<sup>3</sup> Pass. nouns ending in p, b, t, or S may take -yil, -yik, cf. *skīdāpyik* 'men' *ēpīt* 'woman', pl. *epijk* (*ty* = j); *chalqus-yil* 'ears', or -wuk, cf. *mūgālip-wuk* 'caribon'.

ple', *adbimen-al* cherry. In Oj. we find here *-uk*, *-un*; *okéwis-uk*. 'herring', *wikiwām-un* 'house'.

In Bl. the an. pl. is always *-x* after a vowel and *-ix* after a consonant, cf. *atsetsi-x* 'glove', *pokun-ix* 'ball'. The inan. ending is *-ts*, *-sts* or *ists*; cf. *moyis-ts* 'lodge'. This peculiar sibilant ending of the inan. class seems to have a parallel in the extinct Narragansett inan. pl. *-ash*, *winomini-ash* 'grapes'. So far as I am aware, it appears in no living dialect save the Blackfoot.

The very interesting question now arises as to the primitive form of the inan. pl. in Algie speech. Was it originally simply a final vowel as in Cree *-a* or was this vowel connected with a consonant *-l*, *-u*, *-r* or *-ts* (*-sh*), as in all the other dialects of which we know? The probability is that it was primitively so coupled with a distinctively inanimate nasal consonant which some dialects saw fit to discard. From this nasal, which we may conclude resembled the final *-n* in French, came probably first pure *-n* as in « Alg. » and Oj. and from this branched forth *-r* and *-l* respectively in other dialects. The sibilant elements in Blackfoot and Narragansett are clearly a totally distinct development.

**Pronominal Prefixes.** — After the pl. endings, undoubtedly the most important feature in the inflexion of substantives is their combination with the pronouns to denote the possessive relations.

**First person plural.** — It will be observed at once that all the languages have two first p. pls., e. g. an exclusive and an inclusive. The exclusive pl. may include everyone, save the person addressed; i. e. the



speaker and a third person or several third persons, 'I and he, I and they', while the inclusive pl. includes or may include the person addressed, e. g. 'I and thou, I and you'. Curiously enough this perfectly patent fact was overlooked, or at any rate ignored, by the ancient grammarians in Mass., Narr. and Del.

As will appear from the following table the pronouns are essentially the same in all the Algic dialects.

CREE.		« ALG. » — OJ.	
	<i>nīla</i> <sup>1</sup> 'I'		<i>nīn</i>
	<i>kīla</i> 'thou'		<i>kīn</i>
	<i>wīla</i> 'he, she, it'		<i>wīn</i>
excl.	<i>nīlanan</i> 'we'		<i>nīnawīnt</i>
incl.	<i>kīlananī</i> 'we'		<i>kīnawīnt</i>
	<i>kīlawāī</i> 'you'		<i>kīnawā</i>
	<i>wīlawāī</i> 'they'		<i>wīnawā</i>
DELAWARE.		ABENAKI.	
		anc.	mod.
	<i>nī</i>		<i>nīa</i>
	<i>kī</i>		<i>kīa</i>
	<i>nīka</i> ( <i>nikama</i> ), <i>wa</i>		<i>aġ'ma</i>
	<i>nīluna</i>		<i>nīuna</i>
	<i>kīluna</i>		<i>kīuna</i>
	<i>kīlūwā</i>		<i>kīrūa</i> , <i>kīlūwawonhk</i>
	<i>nekamawa</i>		<i>w'wa</i> , <i>aġ'mowonhk</i>

<sup>1</sup> Dialectically *nīna*, *nīya*, *nītha*, *nīra* (Horden, *Cree Gr.*, pp. 2-3).

PASS.	MI.	BLACK FOOT
<i>nīl</i>	<i>nīn</i>	<i>nestóa</i>
<i>kīl</i>	<i>kīn</i>	<i>kestóa</i>
<i>négum</i>	<i>něgūm</i>	<i>ostóí</i>
<i>nīlun</i>	<i>nīnen</i>	<i>nestúnan</i>
<i>kīlun</i>	<i>kīnen</i>	<i>kestúnan</i>
<i>kīlwan</i>	<i>kīlāñ</i>	<i>kestóan</i>
<i>neg'mau</i>	<i>něg'mañ</i>	<i>ostóauui</i>

There can be no doubt that the primitive roots of the 1, 2 and 3d pp. respectively are the inseparable *n*, *k*, *w*, or *o*, which appear above to express the separate personal noun or pronoun prefixed to certain demonstrative elements which are practically identical in all the languages. These inseparable prefix *u*, *k*, *w*, (*o*) are equally capable of being prefixed to substantives to denote the possessive relations, and to verbs to express conjugational modifications. It will be noticed that in Del. Abenaki, Pass. and Mi., the separate pronoun of the 3d p. is represented by a demonstrative noun (*nikama*, *ag'ma*, *négum*) which is a combination of the demonstr. *nī*, *ne*, *na*,<sup>1</sup> an element *-ka* of similar force (seen in M.A. *tondaka* 'where', *kagwi* 'what', 'something', Pass. *kek-w-se*, Del. *koeku*, etc.) and the demonstr. ending *-m*, *-ma* which probably appears in the Pass. *ṭama* 'where' and in « Alg. » *a-am* (anim.) 'this one', *ia-am* 'that one'; *o-om*, *i-im* (inanimate). In these four idioms, however, the *w*, *o* element of the 3d p. appears in the possessive inflexion of the noun.

<sup>1</sup> Del. *ne*, Abn. *nī* 'that'; pl. Del. *nek*, *nel*, Abn. *nigik*, *nīlil*. Pass. *nit* 'that' pl. *nikt*, *nīl'l*; Mi. *na* 'that' 'he loves his' the 'his' being expressed by the infix *-im*. See below p. 214.

The following diagram will illustrate the use of the pronominal prefixes in seven languages with both verbs and nouns showing the close affinity in the treatment of both in Algonic speech.

## CREE.

*ni-sakih-aŭ*  
*ki-sakih-aŭ*  
*sakih-im-ēo*  
*ni-sakih-anan*  
*ki-sakih-ananaŭ*  
*ki-sakih-owaŭ*  
*sakih-im-ēwuk*

'I love my father' etc.

*n-otawi*  
*k-otawi*  
*otawi-a*  
*n-otawi-nan*  
*k-otawi-naŭ*  
*k-otawi-waŭ*  
*otawi-waŭ-a*

## pl.

*ni-sakih-aŭ-wuk*  
*ki-sakih-aŭ-wuk*  
*sakih-im-ēo*  
*ni-sakih-anan-uk*  
*ki-sakih-anan-aŭ-uk*  
*ki-sakih-owaŭ-uk*  
*sakih-im-ēwuk*

'I love my kettles' etc.

*nit-ŭski'k-wuk*  
*kit-ŭski'k-wuk*  
*ot-ŭski'k-wa*  
*nit-ŭski'k-onan-uk*  
*kit-ŭski'k-onan-aŭ-uk*  
*kit-ŭski'k-owaŭ-uk*  
*ot-ŭski'k-owaŭ-a*

## 'ALGONQUIN'-OJIBWÉ.

*ni-saḡi-a*  
*ki-saḡi-a*  
*o-saḡi-an*  
*ni-saḡi-anan*  
*ki-saḡi-anan*  
*ki-saḡi-awa*  
*o-saḡi-awan*

'I love my child' etc.

*ni-niḡanis*  
*ki-niḡanis*  
*o-niḡanis-an*  
*ni-niḡanis-inan*  
*ki-niḡanis-inan*  
*ki-niḡanis-iwa*  
*o-niḡanis-iwan*



pl.

' I love my children ' etc.

*ni-saki-ak**ni-nijanis-ak**ki-saki-ak**kj-nijanis-ak**o-saki-a**o-nijanis-a**ni-saki-anan-ik**ni-nijanis-inanik**ki-saki-anan-ik**ki-nijanis-inanik**ki-saki-awak**ki-nijanis-iwak**o-saki-awa<sup>1</sup>**o-nijanis-iwa*

DELAWARE.

' I love my father ' etc.

*n'd-ahoalan**n-ôkh**k'd-ahoalan**k-ôkh**w'd-ahoalawall**ôkh-wall**n'd-ahoalanina**nôkh-ena**k'd-ahoalanina**k-ôkh-ena**k'd-ahoalanewo**k-ôkh-ura**w'd-ahoalawawall**ôkh-ûwawall*or *w'd-ahoalawak*

pl.

' I love my fathers ' etc.

*n'd-ahoalanik**n-ôkh-ak**k'd-ahoalanik**k-ôkh-ak**w'd-ahoalawawall**ôkh-ûwawall**n'd-ahoalaninawak**n-ôkh-enana**k'd-ahoala-ninawak**k-ôkh-enana**wd-ahoala-wawall**ôkh-ûwawawall*

<sup>1</sup> Note that in some dialects of « Alg. » we find the 3d p. sg. sfx. as -a when used with a pl. noun. In Oj. it is always -an. In the same way -iwa becomes -iwan in Oj. Thus, Oj. ' his pig ' or ' their pig ' *o-kukush-an* ' their pig ' *o-kukush-iwan*.

## OA.

*ne-namiha*  
*ke-namiha*  
*u-namihanhz*  
*ne-namihanna*  
*ke-namihanna*  
*ke-namihawanh*  
*u-namihawaz*

'I see my snow-shoe' etc.

*ned-anhgem*  
*ked-anhgem*  
*ud-anhgem-az*  
*ned-anhgem-ena*  
*ked-anhgem-ena*  
*ked-anhgem-ewanh*  
*ud-anhgem-ewar*

## pl.

*ne-namihanhk*  
*ke-namihanhk*  
*ū-namiha*  
*ne-namihannawak*  
*ke-namihannawak*  
*ke-namihuwanhk*  
*ū-namihawa*

'I see my snow-shoes' etc.

*ned-anhgem-ak*  
*ked-anhgem-ak*  
*ud-anhgem-a*  
*ned-anhgemennawak*  
*ked-anhgemennawak*  
*ked-anhgemewanhk*  
*ud-anhgemewa*

## MA.

*n'namihon*  
*k'namihon*  
*u'namihon*  
*n'namihonna*  
*k'namihonna*  
*k'namihowonh*  
*u'namihowonh*

*n'd-onhgem*  
*k'd-onhgem*  
*ūd-onhgem-a*  
*n'd-onhgem-ena*  
*k'd-onhgem-ena*  
*k'd-onhgem-owonh*  
*ud-onhgem-owonh*

## pl.

*n'namihonhk*  
*k'namihonhk*  
*u'namihonhk*  
*u'namihonnawak*  
*k'namihonnawak*  
*k'namihowonhk*  
*unamihowonhk*

*n'd-onhgem-ak*  
*k'd-onhgem-ak*  
*ud-onhgem-a*  
*n'd-onhgem-enawak*  
*k'd-onhgem-enawak*  
*k'd-onhgem-owonhk*  
*ūd-onhgem-owonh*

The above paradigm is given in both O.A. and M.A., to illustrate how very slightly the modern language has deviated from the ancient form.

PASS.	' I see my father ' etc.
<i>n'nimíha</i>	<i>n'mitaukws</i>
<i>k'nimíha</i>	<i>k'mitaukws</i>
<i>w'nimihal</i>	<i>w'mitaukws'l</i>
<i>n'nimihánna</i>	<i>n'mitaukw-s'n</i>
<i>k'nimihánna</i>	<i>k'mitaukw-s'n</i>
<i>k'nimiháwa</i>	<i>k'mitaukws-ñwá</i>
<i>ñnimiháwál</i>	<i>w'mitaukws-ñwal</i>

pl.	' I see my fathers ' etc.
<i>n'nimíhak</i>	<i>n'mitaukws-uk</i>
<i>k'nimíhak</i>	<i>k'mitaukws-uk</i>
<i>unimihak</i>	<i>w'mitukaws</i>
<i>n'nimihannawuk</i>	<i>n'mitaukws-ññwuk</i>
<i>k'nimihannawuk</i>	<i>k'mitaukws-ññwuk</i>
<i>k'nimihawak</i>	<i>k'mitaukws-úwok</i>
<i>ñnimihawa</i>	<i>w'mitaukws-ñwal</i>

BLACK FOOT	' I love my glove ' etc.
<i>nít-ñkomimmañ</i>	<i>nótsetsi</i> <sup>1</sup> or <i>nítunna, kitunna,</i> <i>otuuni</i> my 'daughter'.
<i>kit-ñkomimmañ</i>	<i>kótsetsi</i>
<i>ñkomimmi-u-aie</i>	<i>otsetsi</i>
<i>nít-ukomimmu-nan</i>	<i>n-otsetsi-nan</i>
<i>kit-ukomimmu-nan</i>	<i>k-otsetsi-nñn</i>
<i>kit-ukomimmañ-añ</i>	<i>k-otsetsi-oau</i>
<i>ukomimmi-au-aie</i>	<i>otsetsi-oaiaw</i>

<sup>1</sup> *Atsetsi* 'glove'. In Bl. the contracted prefixes are *nits*, *no*, *ni*, *n-*, *kits*, *ko*, *ki*, *k*, *ots*, *o*.



pl.	'I love my balls' etc.
<i>nit-ukomimmai-añ</i>	<i>n-opunix</i>
<i>kit-ukomimmai-añ</i>	<i>k-opunix</i>
<i>ukomimmi-u-aie</i>	<i>opunix</i>
<i>nit-ñkomimñvaniañ</i>	<i>n-opun-inanix</i>
<i>kit-ukomimñvaniañ</i>	<i>k-opun-inñnix</i>
<i>kit-ukomimmai-añ-ax-au</i>	<i>k-opun-oau-ix</i>
<i>ukomimmi-au-ax</i>	<i>opun-oai-au-ix</i>

It will be observed from the above that the verb agrees with its object in class and number. If the object is inanimate, the ending of the verb must also be inanimate. Thus, « Alg. » *ni-sakiton-an ni-masinaigan-an* 'I love my books'; M.A. *n'namiton-al nd-awikhigan-al* 'I see my books'.

The following phonetic rules should be noted in all the dialects. When the noun begins with a vowel, a dental *t* or *d* (Bl. *ts*) is usually inserted after the pronominal prefix. Thus, Cr. *int-uski'k* 'my kettle' « Alg. » *nind-abwi* 'my paddle', Del. *nd-a'poanum* 'my bread,' Abn. *nd-alemos* 'my dog', Pass. *nt-ägweden* 'my canoe'. This peculiarity applies also in Abenaki to nouns beginning with *l* cf. *K'd'-lonhdwa-onhgan* 'thy language', Pass. *K't' ladwewág'n* 'thy language'. The *l* here clearly presupposes an inherent initial vowel. Certain nouns of relationship, however, take the pron. prefix directly, even though they may begin with a vowel. Thus, Cr. *n-otawi*. « Alg. » *n-os*, *Mi nūch*, 'my father', etc. It should be noted also that in some idioms nouns denoting a part of the body and beginning with *m* drop the *m* after the prefix. Thus, Abn. *m'haga*, but *n'haga* 'my body'; Pass. *m'huk*, but

*k'kukek* 'in thy body'. In Bl., however, other nouns beginning with *m* follow this rule: *matsikín* 'moccasin,' but *natsikín* 'my moccasin'.

In most of the dialects, nouns beginning with *w* drop this consonant after the prefix. Cf. « Alg. » *wich-inini*, but *nich-inini* 'my fellow man'; O. A. *wigwām*, but *nigwām* 'my house':<sup>1</sup> Pass. *wigwuss*, but *nigwuss* 'my mother', For the 3dp. *o* or *w*, O.A. prefixes *a-* in words beginning with *w-*; thus, *awigwām* 'his house', while Pass. omits the *w* entirely, *wigwuss'l* 'his mother'.

The inflexion of inanimates differs from that of animates only in the 3dp. which has the *o* (*w*) prefix, but does not take the ending which appears in the sing. in Cr. as *-a*, in « Alg. » as *-an*, in O.A. as *-ar*, in M.A. as *-a* and in Del. and Pass. as *-l*. Thus, Cr. *o-muchilölūmowin* 'his sin', « Alg. » *ot-abwi* 'his paddle', Del *w'däppwanum* 'his bread', M.A. *ūl-awikhigan* 'his book', Pass. *w'd'-avighig'n* 'his book'.

In all the Algic idioms, the substantive is capable of undergoing certain changes of form, some of which are similar to, but not precisely identical with case-modification in other languages. We may tabulate them as follows e. g. A) those which may be termed cases are five in number. 1. Nominative. 2. Obviative, or accus. of the 3d p. 3. Sur-obviative, or the so-called third 3d p. 4. Locative. 5. Vocative. Besides these there are B) six other modification of a different character which may be termed accidents. These are: 6. The

<sup>1</sup> M.A. retains the *w* after the prefixes; *n'wigwām*, *k'wigwām*, *ūwigwām* 'my, thy, his house'.

simple possessive suffix-*m*. 7. The Diminutive-Derogatory. 8. The Past. 9. The Future. 10. The Dubitative or Suppositive and 11. The Interrogative.

A. 1. The nom. is the simplest form of the noun, from which all the other modifications are made. In this connexion, I may state that Cr. « Alg. » Oj. and Del. use the demonstr. pron. as a definite article, a usage which does not appear in Abenaki, Pass. Bl. and Mi. The genitive relation is expressed in all the dialects by simple position. Thus, for 'the Indian's house', they all say 'the Indian his house' cf. M.A. *Alnoba ūwigwom*.

2. The Obviative is a form of accusative which appears only when the noun is in connexion, with the 3d p., as in the following three instances:

a) When it is the object of a transitive verb in the 3d p. Thus, sing. Cr. *Sakihēo owashisha* 'he loves a child or children'; pl. *sakihēwuk owashisha* 'They love a child, or children'. Cf. « Alg. » *osaḱi-an nijanis-an*, pl. *osaḱi-awa nijanis-a*. Oj. *osaḱi-an ābenūjiyun*, pl. *osaḱi-awan ābenūjiyun*. OA. *ūnamihanhr aremūs-ar* 'he sees a dog.', pl. *ūnamihawa aremūs-a* 'they see dogs.' MA. *ūnamihon alemos-a* and pl. *ūnamihawa alemos-a*. Del. *ginchinnap enchel-all* 'he sent the angel' pl. *amemensall w'tahol-awak* 'he loved the children'. Pass. *w'nimihal ha-as-wul* 'he see the horse' pl. *w'nimihak ha-asò* 'they see the horses'. Bl. *nan-nu-yi-u-ai e ponokomitai-i* (from *ponokomita* 'horse') 'he sees the horse'.

b) The Obviative appears when the noun is connected with the 3d p. prefix *o* (*w*), sing. or pl. this will be readily seen in the alles given above of the subst. with the pronominal prefixes. Thus, Cr. *ot-owashish-a*



« Alg. » *o-nijanīs-an* 'his child', etc. Note that in Bl. the obv. *-i* appears only when the noun ends in *-a* thus, *nītūnna* 'my daughter' but *otūnni* 'his daughter'.

c) The Obviative frequently denotes the indirect object or the subject of a passive verb. It has often almost a dative force (either *dat. commodi* or *incommodi*). Thus, Cr. *Kulzinañ ililiruk Kutta-otishkawihā powest-añ-wuk*<sup>1</sup> *Jesus-a* 'All people shall stand before Jesus'. Oj. *Au-sū Jesus Christ anishinābēn ogenibotūwān* 'J. C. died for the Indian.' O.A. *akwizdawanhr sawangan nanesar* 'the eagle swoops down upon a fish'. M.A. *ūmilonhn alnonhba-a awikhigan* 'He gives the Indian a book'. Pas. *Azi ūmilan ha-as-wul skidap-gil* 'John gives the horse to the man'. *Asel pukuchīgīl noxkwi-īlījīl* 'the angel came to a virgin'.

The rule to form the obv. case for animate substantives may then be formulated as follows: In Cr. the ending is *-a* for both sing. and pl. In « Alg. » the ending is *-u*, *-an*, *-in*, *-on*, *ian* and *wan* according to the character of the final syllable of the noun. To form the obv. pl., the *n-* consonant is dropped and the preceding vowel *a*, *i*, *o* is lengthened in tone. In O.A. the ending was *-r*, *-ar*, *-ūr* and in the obv. pl., as in « Alg. », the consonantal termination was simply omitted. The vowel used in « Alg. » and O.A. before the sing. obv. termination is identical with that preceding the pl. ending. In M.A. the ending *-r* which would naturally have become *-l* has disappeared entirely, leaving the simple vowel *-a* in both sing. and pl. In

<sup>1</sup> *Otishkau* 'in front of'; *kapo* 'stand'; *stai* 'in front of'; *-wuk* termination 3d. p. pl. 'they'.

Pass. however, the original *-r* appears as *-l* in the sing., cf. *pesekui unemaival* 'his only son'. In Del. the consonantal ending is *-l* for both sing. and pl. while in Pass. it is *-l* (*gil-wul* after *-s, -p*) for the sing. (cf. *skidáp-gil, ha-as-wul*) and *-i, -o* for the pl. e. q. *skidápi, ha-as-o*. The *-l* is simply dropped here and the characteristic vowel of the obv. sing. is retained. It will be noted that in all these dialects save Bl. the sing. an. obv. ending is practically identical with the inan. pl. termination, but the context of the sentences prevents any in confusion meaning.

In every dialect save Cr. inan. nouns do not take the Obv. ending. In Cr. however, we note a distinct obv. case for inanimates. Like animates they take this distinguishing mark only when connected with a verb in the 3d p. Sing. nouns generally take *-liū (-iliū)* when governed by a transitive verb in the 3d p. Thus *kwa-pahum nipiliū* 'he dips up water'. This termination must by no means be confused with the inan. sur-obviative ending *-iliū* pl. *ihiva* about to be discussed. In the pl. in Cr. inanimates have no distinctive form.: cf. *ki-oshī'taŋ nisho wunihikkuna* 'he made two traps'. It should be noted in this connexion that when in Cr., the verb has two objects, one direct and the second indirect, the direct object, if it is an inan. noun, is usually in the obv. after a verb, even if the verb is not in the 3d p. Thus, Cr. *Ni-milaŋ masinaikun-iliū*. 'I give him a book'. This is not the case, however, in the other dialects. cf. *n'milonhn awossis* 'I give him a child'.

3) The Sur-obviative, sometimes called the double possessive case, is the characteristic termination indicating the third 3d p. in sentence, or, more

properly, the second direct object of a verb in the 3d p. It exists only in Cr. and « Alg. » – Oj. and has been quite lost in the other idioms. We find it in such sentences as the following: Cr. *Sakih-im-ēo ot-anisa okosis-iliwa* 'he loves his daughter's son'; pl. *Kutta-kiskin-ohūmūwēo ot-owashinush-a ot-owashishinush-ilieva* 'he will teach his children's children.' « Alg. » *Mishen osaiensan owi-witi-kemani Pien ot-awema-ni* 'Michael's grandson will marry Peter's sister.' Oj. *owap'mān o-witikimāgun-ini* 'he sees the man's wife'.

The Sur-obviative always follows an Obv. or, at least, presupposes a preceding Obv. understood; cf. « Alg. » *Pon osākihan okwis-an* 'Paul loves his (own) son,' but *o-sakihani okusis-ini* 'he loves his (another person's) son.' It will be noticed that the verb is affected by the. Sur-obv. condition just as it is by the Obv. Thus, in Cree in such sentences as 'his son is dead' we find *ot-anis-a o-kosis -a -nipi- liwa*. Cf. the following combinations; Cr. *Mary ki otine- liwa Jane-a ot-owashimish-iliwa* 'Mary has taken Jane's child.' In general, however, we may assert that as long as the Sur-obv. is in any part or clause of a sentence, this will suffice, cf. for the above sentence, *Mary ki otiminēo Jane-aot-washimish-iliwa* or simply *Mary ki otinēo Jane-a ot-onashimish-iliwa*. It will be observed that the anim. Sur obv. ending Cree is *-liwa* (i *liwa*) for both sing. and pl.

While in all the languages save Cree the Obv. exists only with an. nouns, we find the Sur-obv. used in Cr. « Alg. » and Oj. of inanimates as well. Cr. stands alone here also however, in using a different ending for the Sur-obv. sing., e. g. *ilin* (not to be confused with the inan. obv. *lin* mentioned above), but pl.



-ihiva, the same as the an. Sur-obv. Thus. Cr. *okosisa omasinaikan iliñ*, pl. -ihiva 'his son's book (books)'. « Alg. » Pon. *omākamani ot-osan ot-akik-oni* 'Paul takes away his father's kettle'.

The rule for forming the Sur-obv., as may be deduced from the above, is as follows. In Cr. add -iliwa for an. sing. and pl. and for inan. nouns *iliñ*, pl. -iliwa; in « Alg. » add -ni, -ini, -oni and in Oj. -ni, -ini.

In Del. Abn. and Pass. the Sur-obv. does not exist at all. Cf. M. A. *unamihon alnoḅa-a ūmamon-a*; Pass. *w'nimi'ha skidap-gil okwis'l* 'he sees the man's son,' where the Obv. is used instead. It is extremely probable that the Sur-obv. was either never developed in these languages or was lost at some prehistoric date, as the more ancient forms of them show no traces of it.

4) The Locative occurs in all the dialects and denotes the place where, with the meanings 'to, at, from, in, into, out of, on, under and through,' most of which are expressed in the verb itself. Thus, a) 'to,' with verbs of motion, Cr. *Mumawila nikagi itotan utawi-wikumik-ok*. 'I shall not be able to go to the trading-post'; « Alg. » -Oj. *Toronto-ing niwiizā*. 'I shall go to Toronto'; Del. (Unami) *Elend-pannik wita* 'pungewiwulatpwa gannüŋ'. 'Those invited to the wedding feast'; M. A. *n'paion wigwôm-uk*. 'I came to the house';<sup>1</sup> Pass. *n'majehap'n negnuk* 'I am going to my house'. b) As Dative; Del. (Unami) *wtellawall wtallocacanüŋ*<sup>2</sup> he said to his servants'. c) Locality

<sup>1</sup> In M.A. some verbs of going do not require that the name of the place shall be loc.; cf. *nd-elosanji molian* 'I shall go to Montreal'.

<sup>2</sup> Cf. Brinton, loc. cit. p. 82.

at, in; Cr. *n-otawi o-chimanil-ik* 'my father is in his canoe (another persons'. Del. (Unami) *Saskrihanang Sakimanep* 'he was chief at Susquehanna'; Minsi; *oten-ink* 'in the town'; M. A. *ūdāin odanak* 'he is in town'; Pass. Mi. *wigwām'k* 'at the house'. d) 'from, out of'; « Alg. » *Andi wejipaieg? Moniang* 'where do you come from? Montreal? M. A. *Tondaka wajih'lont? Odonak* 'where is he from? The city'; *naūdosa wigwōmuk*. Pass. *nojīnodaha wigwām'k* 'come out of the house'.<sup>1</sup>

The Locative ending can also serve to express an adverbial relationship meaning 'like', 'such as', 'in the guise of', Thus, « Alg. » *Kakaking inwe*, 'he cries like a crow'; *ikweng izilio* 'he is dressed like a woman'; U. A. *presege ergirūk* 'as large as a pigeon'.

The general rules for the formation of the Locative are as follows: — In Cree, it is found by adding *-ik*, cf. *mikiwāmik* 'in the tent'. If the noun already ends in *-k* as *uski'k* 'kettle', *-ok* is added; *uski'kok* 'in the kettle', and *-k* only if the noun ends in a vowel; *Kī'chikumek* 'in the sea'. In « Alg. » the sfx. is *-ng*, *-ing*, *ong*, *-nang*, according to the termination of the noun. Names of places especially take *-nang* cf. *Bastonenang* 'in the U. S.' In Oj. and Del. it is *-ny* (*-nk*) In « Alg. » and Oj. the connecting vowel is practically identical with that of the plural ending. In U. A. the termination was *-k -ge* (cf. modern Pen. *Sibaige* 'at Pleasant Point'), but in the modern A. Pass. and Micmac, it is *-k* with essentially the same vowel as the plural, except where it is necessary to differentiate the Lo-

<sup>1</sup> In these two phrases the idea 'from' is really expressed by the verbal particle *weji-*, *waji-*.

cative from the an. plural; cf. *nzasis -ak* 'my uncles', but *nzasis-ek* 'at my uncle's'.

It should be noted here that U. A. M. A. and Pass. have a Locative plural termination; *-ikók* (*-ikūk*): cf. U. A. *ūdene -ikūk* 'in the towns'; M. A. *onhbaksigam-ikók* 'in the tents' Pass. *appus-ikenk* 'on the trees'. In U. A. the plural termination *-inek* which I find only in the Itail Mary; *pe'nem-inék* 'among women' is seen also in modern Pen. *pe'mo-inék* and *mechinangan-inék* 'among the dead'. As an example of the method of affixing the Locative case ending to a noun with pronominal possessive suffixes, we may compare the following paradigms:

O. A.	PASS.
<i>nigwām-ek</i> 'in my house'	<i>ntol-uk</i> 'in my canoe'
<i>kigwām-ek</i>	<i>k'tol-uk</i>
<i>a-wigwām-ek</i>	<i>w'tol-uk</i>
<i>nigwāmnūk</i>	<i>ntolnok</i>
<i>kigwāmnūk</i>	<i>k'tolnok</i>
<i>kigwāmwanhk</i>	<i>k'tolwak</i>
<i>a-wigwāmwanhk</i>	<i>w'tolwak</i>

There is also a locative usage employed to denote past or present time in such words as *nibin* 'summer' « Alg. » *nibin-ong* 'last summer'; *pipon* 'winter', *pipon-ong* 'last winter'. Cf. Pass. *wespa'kwīwik* 'yesterday morning'; M. A. *Tagwongwi-ga* 'next autumn'; Mi. *Eskitpūkek* 'to-morrow morning'.

It will be observed then that the sign of the Locative is essentially *-k*, becoming nasalized (*-ng*, *-nk*) in « Alg. » -Oj. and Del. This nasalization is, in



all probability, a later modification. In Old Mass. we find, the Loc. ending *-t*; cf. *sukqut* 'in heaven' (Eliot's Bible) but Mohican Pequot *Sukkuck* with *-k* which would appear to be rather a modification of original *-k* than of *-uk*, *-ug*.

In Bl. I find no trace of a Locative. This relation is expressed by prepositional particles prefixed to the verb. Thus, *mistsis itokh-itaŋpiŋ* 'he sits upon the wood', where *itokh* means 'on'; *mokvistsis ni-mŭt-oto* 'I have come from Elbon River', where *mut* means 'from' etc.

5) A form of Vocative sing. occurs in some of the languages, generally however, in only a few nouns of relationship; of «Alg.» *n-os-e* 'my father'; *ningwis-e* 'my son'; O. A. *mitankwi* 'father'. From *mitanhwes*; *musemi* 'grand father', from *musemis*; Del. *n-ŏkh-a* 'my father'; *nihillul-an* 'O Lord', *nihillal-ienk* 'O our Lord'! The endings are «Alg.» *-Oj. -e*; O. A. *-i, -a* (cf. *n-iga* 'my mother' from *nigawes*) and Del. *-a, -an, -enk*, the latter of which is used only when coupled with the pronominal prefix 'our'. In Del. *-an, -enk* are not confined to nouns of relationship.

The Voc. pl., however, is expressed in all the dialects except Del. and Bl. In Cr., «Alg.», O. A. M. A. and Pass., we find it denoted by the suffix. *-tok, -itok, -tuk, (-utŭk)*. Thus, Cr. *owashish-itok*, «Alg.» *nijanis-itok*, M. A. *awanhsis-tok*, Pass. *wasis-tok* 'o children!' and in Oj. by, the cognate *-witŭk; abenŭji-witŭk* 'o children'. In Del., however, the voc. pl. was denoted by the simple pl., as it often is to-day in M. A.; cf. Del. *Kilwa Kisgumowiyek* 'O ye vipers' and in M. A. *nidombak* or *nidombamtok* 'O my friends'.

I am inclined to identify the Voc. pl. ending with the Dubitative *-tok*, *itok*, *-atok* which appears in verbs in Cr. « Alg. » Oj., and in nouns in « Alg. » Thus, m. a. *nidombam-tok* really means 'my friends,' ('as many of you as may probably exist'). The true Dubitative force of *-tok* has been lost in the other idioms. All the modifications just discussed partake of the nature of case inflexion in other languages. The following endings, however, cannot thus be classified and must be treaded of separately as accidents peculiar to the Algie substantives.

B. 6) The possessive suffix *-m*, *-im*, *-om* occurs in all the dialects save Bl. It was probably originally identical with the demonstr. ending *-m* (*-ma*) as seen in the 3d p. pronoun Del. *nekama*. Pass. *negum* mentioned above p. 213. Its force is simply that of a strengthener of the possessive. Its usage differs in the various dialects and must be learned by practice cf. Cr. *Ni-mistik-om* 'my stich' *nit-owash-im-ish* 'my child'. In the former case the plural pronominal terminations follow the particle: Cree *ni-ivaskahikānim-inon* 'our house'. In the other languages the form is practically the same as in Cr. cf. « Alg. » *nind-okimam* 'my chief', *nind-okimaminan* 'our chief'; Oj. *Nin kukush-im* 'my pig' *nin-kukush-iminan* 'our pig', Del. *achpoan* 'bread' *nd-a* 'poanum' 'my bread' *n-a'poanum-ene* 'our bread'. U. A. *ned-aremūs-em* 'my dog' *ned-aremūs-ene* 'our dog', M. A. *n'kaoz-em* 'my cow', *n'kaozem-na* 'our cow', Pass. *nd-a-as-om*, 'my horse', *nd-a-as-om'n* 'our horse'.

7) The diminutive exists in all the Algie tongues. Cr. *iskwā* 'woman', *iskwāshish* 'girl'. With this termin-

ation *shish* should be compared U. A. *-is* for nouns ending in a consonant or *ñ*, as *temahigan-is*, 'little axe'; *ñsis*, for nouns whose plural is *ñk-ñr*, *aguid' nñsis* 'little cause'; *-sis* for nouns in a consonant *arenañbe-sis* 'little man'; also M. A., Pass. *-sis*, *noxkwāsis*, *pil-skwē-sis* 'girl', but in Pass. sometimes *-is* as *p'zo-is* 'cat' from *p'zo* 'wild-cat'; Del. *-tit*, *-chich*, *okhke-tit* 'girl', or *okhke-chich* from *okhken* 'woman'. In « Alg. » and Oj. The ending is also *-s* but combined with a vowel and the nasal *-n* according to the termination of the noun: « Alg. » *okima-ns* 'chief'; *mitikwab-ins* 'bow'; *wagosh-ens* 'fox', etc; the vowel is almost the same in « Alg. » as that of the plural termination, except that nouns ending in *-an*, *-sh*, *-m*, *-s*, *-w* take *ens* and nouns in *-ens* take *-ish*. In Oj., on the other hand, the diminutive *-ns* always has the vowel of the plural. The ending *-ish*, which in « Alg. » Oj. becomes *-wish* after a vowel, *ash*, *ish*, *osh* after *t* and *osh* after *g*, *k*, *z*, has usually in « Alg. » and always in Oj. a derogatory sense. « Alg. » *manito* 'God' *manitosh*; Oj. *shishib* 'duck' *shishib ish*. In most of the dialects it is possible to double the diminutive ending to denote either a greater diminutive sense or a double derogatory meaning; cf. Pass *awasis* 'child' *awasis sis*, 'dear little child': « Alg. » *abwīshish* 'nice little paddle', etc. In the other languages also *-is*, *-sis*, etc. are often both derogatory and diminutive.

In Bl. I find no ending cognate with *-is*, *-sis*, *-tit*. There are diminutive terminations, however, as may be seen from such words as *puss* 'cat'; *puss okos* 'kitten'; *aké* 'woman'; *aké-ku-un* 'girl', etc.

The last three accidents partake more of the nature of verbal inflexion than of nominal modification.



It must be remembered, however, that in Algic speech there is no real distinction between nominal and verbal treatment. The noun and verb have the same pronominal prefixes and suffixes and are subject to the same rules of time and place. Any noun, therefore, may be made a verb and many verbal parts may become substantives. It will therefore not appear surprising that nouns are often looked upon as being in the past, future and dubitative or suppositive states.

S) The past of *nonus* appears most prominently in « Alg. » -Oj. In the « Alg. » dialect. particularly we find a near and remote past state. The form for the former is *-ban* (*-iban*, *-oban*); cf. *Mari-ban* 'Mary who is dead'; *nos-iban* 'my dead father'. This ending is used when a deceased person is spoken of whom the speaker had known. If, however, allusion is made to a person long dead whom the speaker could not possibly have known, we find the form *-goban*, *-igoban*, *-ogoban*; cf. *ni-mishomis-igoban* 'my grand father whom I never knew', but *ni-mishomis-iban* 'my grand father who is dead, whom I knew'. In Cr. and Pass. the *-ban*, *-bün* form appears only with verbs; cf. Cr. *pipoon-opun* 'it was winter' (*pipoon* 'it is winter'); Pass. *n̄iwa* 'I have'; *n̄iwap'n* of had (*sd. ha-as* 'a horse'; cf. M. A. *n̄namito-b* 'I saw'). In Pass., the difference between a living and deceased person is frequently expressed by a curious variation of tone.

Thus, 'my grand father (living)' is while 'my dead grand father' would be expressed by raising the tone of the last syllable. This distinction is not observed when the noun stands in consecution, but only as above when in an exclamation.

O. A. has also a distinctive past state for nouns, the endings for which are *-a*, exclusively for an. nouns and *-e* for inan. nouns only, both of which are used in the sing.; cf. *n'mitonhgves-a* 'my dead father'; *niben-e* 'last summer'. The suffixes *-ga*, *-pan* are used in both sing. and pl. with both animates and inanimates, e. g. *Naranhtwani-ga* 'one of the old Norridgewalks'; *Mari Sosep-iskwē-pan* 'Mary who was the wife of Joseph'. In M. A. we find the original inan. *-e* changed to *-a*; cf. *p'bona* 'last winter'; *nib'na* 'last summer' (but Pass. *nibūn* 'last summer'). The M. A. affixes the ending *-ga* to nouns to denote a past state, e. g. *n'mitonhgves-ga* 'my dead father'; *n'kā-ōzem-ga* 'the cow I had', etc. This *-ga* appears also in Del. as *mokhumsum-ga* 'ancestors'.

9) In Del. and M. A. the sign of the future *-ji* (O. A. *-tsi* — *chī*) is moveable and may be appended to the noun or particle instead of to the verb; cf. M. A. *Molian-ji nd-elosan* 'I shall go to Montreal' or *Molian nd-elosan-ji*; Del. *nan-ch n'dellsin* 'I shall be thus' or simply *n'dellsin-ch*. This same phenomenon is also observed in Pass.; as *K'tuikhumul-ch sepaunu* 'I will write to you to-morrow' or *K'tuikhumul sepaunu apch* 'I will write you to-morrow again'. In Cr. the relative particle *kē* is used invariably with the future verb, cf. *yūna ililiñ kē tukoshik* 'the Indian who will come', but it has not the force of *-ji (ch)* which is purely a sign of the future.

10) Perhaps the most interesting substantival variation of all is the Dubitative, or, more correctly the Suppositive state which, so far as I can judge, appears only in « Alg. » with nouns. Its characteristic

sign is the suffix *-tok*, *-itok*, *-atok* which I identify with the voc. plur. (p. 227). The following examples will illustrate its use. « Alg. » *nind-arema-tok ni-wabama-tok* 'it is probably my sister whom I see'; inan. *ni-chimār-itok ni-wabandan -atok* 'it is probably my canoe which I see'. In Cr. Oj. and Bl. the ending seems confined exclusively to the verb. cf. Cr. *ashai koskosito-kenuk* 'they are probably awake by now', Oj. *pidā-s'mūse'tuk* 'they are coming along (so they say)'. I should mention that O'Brien (loc. cit. p. 287) believes there was a dubitative past in O. A. with the form *-assa*, *-essa*, *-issa*, *-ussa*. This, however, does not occur in Râle except in distinctively verbal combinations, such as *ke sanhgemanhwa-assa?* 'was he your chief?'. It is the regular Imperf. subj. ending in M. A. *n'wa-jônôn-aza* 'that I might have'. In Bl. the Dubitative is not a cognate with the 'above forms; cf. *noxkakumo-metukki* 'perhaps I love'. The characteristic sign of this is *-oxka-*.

11) Finally, I should mention the existence of an interr. state which appears most prominently in « Alg. » nouns, the characteristic ending of which is *-nen*; cf. *awenen anishinābe-nen?* 'which man?'; *wekonen nipi-nen* 'what sort of water?'. This form does not seem to be used in the other idioms; cf. Cr. *Kēko masinaikun*, M. A. *Kagni awikhigan* 'what book', etc. In Bl. the interrogative sign is not cognate with this *-nen* ending; cf. *kit-ai-tappo-ats?* 'did you go there'. The interr. sign is *-ats* which may be cognate with the Subj. past sign in O. A. M. A. *-assa*, *-aza*.

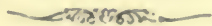
J DYNELEY Prince Ph. D.





# LE PREMIER RÉCIT DE LA MORT DES PRÉTENDANTS

## ET SES TRACES DANS L'ODYSSÉE



(Od. xvi 218-298 xix 9-13)

Thucydide<sup>1</sup> et Aristote<sup>2</sup> racontent tous deux que dans les temps anciens les Hellènes portaient leur armes même en temps de paix, et l'historiographe athénien ajoute que ses concitoyens furent les premiers à abandonner cette habitude et à circuler sans armes dans la ville.

Je publierai bientôt dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich une étude détaillée sur cet usage primitif et sur sa durée. En attendant, permettez moi de Vous indiquer deux des résultats de cette étude, qui sont en relation avec le sujet de la note que j'ai l'honneur de présenter à l'illustre compagnie.

Les vases du Dipylon dont les peintures représentent l'exposition du cadavre et le cortège funèbre, prouvent que vers la fin du 9<sup>m</sup>e siècle, au plus tard, l'habitude de porter toujours les armes tombait déjà en désuétude à Athènes. Il résulte d'autres indices

<sup>1</sup> I. b.

<sup>2</sup> Polit. II 8, p. 1268, 40.

que les Corinthiens, les Mégariens, les Mésénéniens et les Chalcidiens d'Eubée abandonnèrent cette coutume pendant la première moitié du 8<sup>m</sup>e siècle au plus tard.

À l'époque où l'épopée homérique commençait à se développer, le port des armes était généralement répandu chez les Grecs de l'Asie Mineure, car, lorsque le récit est quelque peu détaillé, il en est question dans ses parties les plus anciennes <sup>1</sup> comme dans les plus récents, et le plus souvent dans ces dernières. En public, les héros sont armés de la lance et de l'épée; <sup>2</sup> chez eux <sup>3</sup> et dans les maisons de leurs amis, <sup>4</sup> l'épée ne les quitte guère. On peut prouver que les poètes de l'épopée plus récente vivaient à une époque où cet usage primitif était déjà abandonné; nous pouvons en conclure qu'ils le décrivaient d'une façon conventionnelle d'après les anciennes données. Bien peu de passages trahissent la coutume nouvelle de se présenter désarmé. Un de ces passages est le discours dans lequel Ulysse recommande à son fils d'éloigner des armes attachées aux parois du mégaron, pour les mettre hors de la portée des prétendants à l'heure de la vengeance. (Od. XVI 281-298):

*ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν  
ὁππότε κεν πολύβουλος ἐνὶ φρεσὶ θήσῃ Ἀθήνη,*

<sup>1</sup> La plus ancienne mention de l'usage primitif se trouve *Il.* I 190, 194, 210, 219. Outre cela nous le rencontrons dans la même épopée *Il.* 45, 101, *XVIII* 597, 598.

<sup>2</sup> *Od.* II 3, 10; *XVII* 62; *XX* 125, 127, 145. Pour cela on considérerait la lance et l'épée ou au moins l'épée indispensables à l'appareil des hommes.

<sup>3</sup> *Od.* IV 308; *XXI* 119, 431.

<sup>4</sup> *Od.* *XXII* 74, 79.

- νεύσω μὲν τοι ἐγὼ κεφαλῇ, σὺ δ' ἔπειτα νοήσας,  
 ὅσσα τοι ἐν μεγάροισιν Ἀθήη τεύχεα κείται,  
 285 ἐς μυχὸν ὑψηλοῦ θαλάμου καταθεῖναι ἀείρας  
 πάντα μίλ' αὐτὰρ μνηστῆρας μαλακοῖς ἐπέεσσιν  
 παρφάσθαι, ὅτε κέν σε μεταλλῶσιν ποδέοντες·  
 « ἐκ καπνοῦ κατέβηκ', ἐπεὶ οὐκέτι τοῖσιν ἐφίκει,  
 οἷά ποτε Τροίηνδε κῶν κατέλειπεν Ὀδυσσεύς,  
 290 ἀλλὰ κατήκισται, ὅσον πυρὸς ἦκετ' ἄνθρμῃ.  
 Πρὸς δ' ἔτι καὶ τόδε μείζον ἐνὶ φρεσὶ θῆκε Κρονίων,  
 μὴ πως οἴνωθέντες, ἔρῃ στήσαντες ἐν ἡμῖν,  
 ἀλλήλους τρώσῃτε, κατασχύνῃτέ τε δαῖτα  
 καὶ μνηστῆρ'· αὐτὸς γὰρ ἐφέλκεται ἄνδρα σίδηρος. »  
 295 Νῶν δ' οἴοισιν δύο φάσγανα καὶ δύο δοῦρε  
 καλλιπέειν καὶ δοιὰ βοάγρια χερσὶν ἐλέσθαι,  
 ὥς ἂν ἐπιθύσαντες ἐλοίμεθα τοὺς δὲ κ' ἔπειτα  
 Παλλὰς Ἀθηναίῃ θέλξει καὶ μητίετα Ζεὺς.

Le même discours est répété dans le XIX livre de l'Odyssée (4-13) avec une légère modification du vers 10 (Odyssée XVI 291)<sup>1</sup> et l'omission des quatres derniers vers. (Od. XVI 294-298). Puis vient le récit indiquant que Ulysse et Télémaque emportent les armes dans le thalamos. Ulysse suggère à son fils de dire aux prétendants, dans le cas où ils l'interrogeraient sur l'absence des armes, qu'elles avaient été éloignées pour les soustraire à l'action de la fumée et aussi pour éviter qu'ils se blessassent avec elles les uns les autres dans une querelle après boire.

Partout ailleurs les prétendants sont représentés armés dans la salle.<sup>2</sup> Après qu'Ulysse eût refusé la

<sup>1</sup> Od. XIX 10: πρὸς δ' ἔτι καὶ τόδε μείζον ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων.

<sup>2</sup> Od. XXII 74, 79.



réconciliation proposée par Eurymaque, ils tirent leurs épées du fourreau et se servent des tables en guise de boucliers. Si le poète qui composa le discours d'Ulysse les croyait armés de leurs épées, le second prétexte suggéré à Télémaque par son père n'aurait aucune raison d'être: en cas de querelle les prétendants n'auraient eu qu'à se servir de leurs propres épées. La fin du discours contient une autre contradiction; Ulysse recommande à Télémaque de garder deux épées pour leur usage personnel dans la lutte contre leurs adversaires. Cela s'entend qu'Ulysse, déguisé en mendiant n'avait pas d'armes sur lui; mais le poète réfère expressément que Télémaque, avant de creuser le sillon dans le sol de la salle pour y fixer les haches, dépose son épée et qu'il la reprend dès que commence le combat contre les prétendants.<sup>1</sup>

Tout ceci prouve que le poète qui raconta l'enlèvement des armes, se figurait les prétendants sans armes propres dans la salle du festin, contrairement à ce que nous voyons dans les autres parties de l'épopée.

Pour comprendre ces contradictions, il faut nous rendre compte de la manière dont est née l'Odyssée, telle qu'elle nous est parvenue. Je partage les opinions que M. de Wilamowitz-Moellendorff a développées dans ses «Homerische Untersuchungen», et que chaque érudit impartial doit trouver justes dans les lignes principales.

L'Odyssée telle que nous la possédons a été compilée de plusieurs épopées différentes.

Pour les livres qui traitent des événements survenus

<sup>1</sup> *Od.* XXI 119, 431.

à Ithaque, le compilateur s'est servi surtout de trois épopées, de la *Télémachie*, d'un poème qui racontait comment Ulysse et Pénélope se reconnurent et dans lequel Ulysse exterminait les prétendants après s'être entendu avec son épouse, et enfin d'une troisième épopée, où Ulysse tuait les prétendants avant de s'être fait reconnaître de Pénélope. Des vestiges de ce dernier poème se sont conservés dans le livre XX de notre *Odyssée*, et il a servi de base aux quatre derniers livres. C'est de lui que provient le récit du meurtre des prétendants du XXII livre, où ceux-ci se présentent armés d'épée. La plus ancienne et la plus poétique de ces trois épopées est bien celle que nous avons nommée en second lieu. Elle contenait, elle aussi, un récit du meurtre des prétendants, mais il n'est pas arrivé à nous parce que le compilateur l'a remplacé par celui de l'épopée plus récente et plus faible dont il se servit pour les derniers livres.

L'esprit si différent qui règne dans chacun de ces poèmes nous donne lieu de croire que les descriptions du meurtre des prétendants devaient diverger considérablement de l'une à l'autre. Les deux passages qui traitent de l'enlèvement des armes reposent sur une relation qui différait du XXII livre par un trait essentiel: les prétendants dans le *Mégaron* y sont représentés sans armes. D'un autre côté nous savons que le compilateur puisa dans une épopée qui relatait le meurtre des prétendants autrement que dans le livre XXII. Il ne serait donc pas trop téméraire de supposer que la version d'après laquelle Ulysse et Télémaque éloignent les armes, provient de cette dernière épopée. Le compilateur aura bien senti la difficulté d'insérer ce motif

dans son *Odyssée*. S'il l'a fait tout de même, c'est qu'il s'agissait d'un épisode qui était gravé dans la mémoire du peuple et qu'il était impossible de l'éliminer.

Il a donc essayé de le mettre en rapport avec la situation décrite dans le livre XXII. Mais cet essai lui a bien mal réussi. Au commencement de ce livre, Ulysse tue Antinoos d'un trait de flèche, sur quoi les prétendants se lèvent furieux et s'élancent à travers la salle. Puis viennent les vers (23, 24):

πάντοσε παπταίνοντες ἐϋδμήτους ποτὶ τοίχους·  
οὐδέ πη ἀσπίς ἔην, οὐδ' ἄλκιμον ἔγχος ἐλέσθαι.

M. Kirchhoff<sup>1</sup> a justement reconnu que la conduite attribuée par ces vers aux prétendants, est absolument inconcevable. Les prétendants croient qu'Ulysse, sous ses guenilles de mendiant, a tué Antinoos par mégarde. Mais s'il s'agissait seulement de punir un mendiant armé simplement d'un arc, quelle nécessité y avait-il de chercher sur les murs de la salle des lances ou des boucliers, quand les épées dont les prétendants étaient ceints eussent été plus que suffisantes? Il est clair que le compilateur a intercalé ces vers pour mettre à peu près à l'unisson les deux passages précédents, qui relatent l'enlèvement des armes, avec le livre XXII. Il en est de même des vers 139-141, où Mélanthios se réfère à l'éloignement des armes:

140 [ἀλλ' ἄγεθ', ὑμῖν τεύχε' ἐνείκω θωρηχθῆναι  
ἐκ θαλάμου· ἔνδον γάρ, ὅτομαι, οὐδέ πη ἄλλη  
τεύχεα κατθέσθην Ὀδυσσεὺς καὶ φαίδιμος νῖός.

<sup>1</sup> *Die Composition der Odyssee*, p. 189 et suiv.; *Die homerische Odyssee*, p. 581 et suiv.



M. Kirchhoff <sup>1</sup> remarque que l'adverbe *ἔνθεν* y est employé d'une façon contraire à la logique et reconnaît avec raison aussi dans ces vers une interpolation mal réussie.

Je n'oserais décider, si ce passage dans sa conception originale finissait avec le vers 139, ou s'il contenait une autre donnée, qui fut substituée par les vers interpolés. Si mon hypothèse est juste, c'est-à-dire si le transport fait par le récit de l'enlèvement de armes provient de l'épopée plus ancienne, où Ulysse tue les prétendants avec la connivence de son épouse, nous aurions par là une idée de la manière dont cette épopée représentait le meurtre des prétendants. Ils auraient été massacrés par Ulysse pendant le festin.

La description en correspondrait avec celle que Agamemnon fait dans la première Nékya de son assassinat et de celui de ses camarades (Od. XI 411 et suiv.):

·δειπνίσσας, ὥς τις τε κατέκτανε βοὸν ἐπὶ φάτρῃ. <sup>2</sup>  
 Ὡς θάνατον οἰκτίστω θανάτῳ περὶ δ' ἄλλοι ἑταῖροι  
 νωλεμέως κτείνοντο, σῦες ὥς ἀγριόδοντες,  
 οἳ δ' αὖ τ' ἐν ἀφνειοῦ ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο  
 ἦ γάμῳ ἦ ἐράνῳ ἦ εἰλαπίνῃ τεθαλίῃ.

Si l'épopée plus ancienne représentait ainsi le meurtre des prétendants, alors il devient tout naturel que l'auteur du XXII livre ait traité l'argument d'une

<sup>1</sup> *Die Comp. d. Odyssee* p. 192 et suiv.; *Die hom. Ody.* pag. 584 et suiv.

<sup>2</sup> Le vers 711, doit avoir fait une grande impression; est il répété Od. IV 535.

autre manière et que le compilateur ait donné la préférence au poème plus récent. Les Grecs des temps plus reculés, avec les idées âpres de justice qui leur étaient propres, regardaient le massacre des jeunes gens sans armes comme une juste punition pour leur conduite criminelle. Il est bien probable que les générations postérieures furent choquées par la brutalité de ce procédé. Outre cela les poètes plus récents considéraient le plus de cliquitis d'armes possible comme un trait caractéristique du vrai récit épique.<sup>1</sup> C'est pourquoi l'auteur du XXII livre arme les prétendants d'épée et qu'ensuite chez lui Mélanthius leur donne des casques, des boucliers, des lances. Cela lui fournissait l'occasion de dépeindre une série de scènes de combat qui de tout temps appartenaient aux sujets les plus goûtés de la poésie épique.

On trouvera étrange que le poète plus ancien attribue aux prétendants la coutume plus récente et les représente non armés dans la maison d'Ulysse, tandis que le poète plus récent les fait revenir à l'habitude ancienne d'être toujours armés. Mais ce fait trouve une explication parfaitement vraisemblable dans les différentes circonstances qui influencèrent la poésie épique dans son développement antérieur et postérieur.

L'épopée ionienne qui contenait le récit perdu du meurtre des prétendants, surgit selon toute probabilité dans une période très reculée du 8<sup>me</sup> siècle, mais on ne

<sup>1</sup> Un exemple évident de cette tendance est fourni par les vers *Od.* XVIII 376-379 que M. de Wilamowitz considère avec raison comme interpolée par un poète postérieur.

peut croire qu'elle pût avoir été créée avant le commencement de ce siècle. Si la coutume de porter toujours les armes tombait en désuétude à Athènes vers la fin du 9<sup>me</sup> siècle et si à Chalkis, à Corinthe, à Mégare et en Messénie elle fut définitivement abandonnée dans la première moitié du 8<sup>me</sup> siècle au plus tard, nous pouvons supposer que ce fait se produisit un peu plus tôt en Ionie, où la civilisation avançait plus rapidement que dans la mère patrie. Il est donc tout à fait vraisemblable que le poète créa cette épopée après que les Ioniens eurent abandonné la coutume primitive, et qu'en représentant les prétendants dans la salle d'Ulysse non armés, il se conformait à l'usage qui régnait dans son époque et dans son pays. Il vivait, il chantait au moment où la source de la poésie épique était en pleine activité et il pouvait puiser à pleines mains pour son poème dans son entourage même.

Les poètes postérieurs ne se trouvaient plus dans une position aussi favorable. Ils avaient reçu de leurs prédécesseurs un riche appareil de formes sociales traditionnelles, de phrases toutes faites, qui était reconnu comme typique et dont ils ne pouvaient s'émanciper que difficilement. Cette circonstance devait nécessairement entraver leur fantaisie et introduire dans leur production un élément moins poétique.

L'auteur de l'épopée que le compilateur employa pour les quatre derniers livres, vivait dans une époque beaucoup plus récente que celui du récit perdu du meurtre des prétendants; il trahit une connaissance des pays occidentaux qui n'était guère possible que depuis la deuxième moitié du 8<sup>me</sup> siècle, après que les Chalcidiens et les Corinthiens eurent étendu le cours de



leur navigation jusqu'aux mers occidentales. <sup>1</sup> Il serait difficile de reculer l'oeuvre du compilateur au de là de la deuxième moitié du 7<sup>me</sup> siècle. <sup>2</sup> M. de Wilamowitz <sup>3</sup> a supposé avec raison que le poète de cette épopée et le compilateur vivaient tous deux dans la mère patrie et dans un centre de civilisation soit chalcidienne, soit corinthienne. Tous deux appartenaient à l'époque où les Chalcidiens, les Corinthiens, et autant que nous le sachions, les citoyens de tous les états grecs avaient abandonné depuis longtemps l'usage de porter toujours les armes. Malgré cela le poète de l'épopée sur laquelle sont basés les 4 derniers livres de l'Odyssée nous décrit Télémaque et les prétendants armés d'épées dans le Megaron d'Ulysse et le compilateur revient fréquemment et avec une certaine pédanterie à l'usage primitif. <sup>4</sup>

Si donc les poètes les plus récents décrivent avec prédilection un usage abandonné depuis longtemps, c'est qu'ils le faisaient certainement avec l'intention de donner à leur poésie un caractère archaïque et propre à la grande épopée.

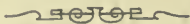
HELBIG.

<sup>1</sup> Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, p. 24-27; p. 70.

<sup>2</sup> Wilamowitz, p. 228.

<sup>3</sup> *Homerische Untersuchungen*, p. 27, 70.

<sup>4</sup> *Od.* I 121, XVII 62, XX 125, 127, 145.



## DIE PHRYGISCHEN INSCRIFTEN.



Zur Erklärung der phrygisch abgefassten Inschriften oder phrygische Worte (Verfluchungs-Formel) enthaltenden griechischen Inschriften, die vor einigen Jahrzehnten von Texier und neuerdings von Ramsay in verschiedenen Gegenden des alten Phrygiens entdeckt worden, sind verschiedene Versuche von mehreren Fachmännern gemacht worden. Aber alle diese Versuche von Lassen und später Fick, Ramsay und Kretschmer leiden an den gemeinsamen Grundfehler, dass die genannten Gelehrten in keiner Weise den von Alten schon uns vorgezeigten Factor zur Hülfe nehmen, nämlich die armenische Sprache. Die Verwandtschaft der phrygischen Sprache mit der alten armenischen ist von alten zuverlässigen Schriftstellern, wie Herodot und sein zeitgenoss Eudoxus ausdrücklich bezeugt und von den jetzigen linguistischen Ansichten als a priori feststehend angenommen werden muss.

So dass für jeden ernstlichen Erklärungsversuch der genannten phrygischen Inschriften eine Vergleich-

ung des in diesen enthaltenen Sprachmaterials mit der armenischen Sprache mir als unbedingt nothwendig erscheint. Diese Vergleichungsmethode wende ich im vorliegenden Versuche zur Erklärung der phrygischen Inschriften an. Ich beginne mit der Erklärung der von Ramsay entdeckten phrygischen Inschriften der römischen Zeit und komme dann auf die zuerst von Texier aufgefundenen älteren, der Hellenischen Zeit angehörigen Inschriften. Den Text der ersteren führe ich an wie er in Kuhn's « Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen » (Band XXVIII, s. 381 u. w.) von Ramsay selbst veröffentlicht ist.

#### a) PHRYGISCHE INSCRIFTEN DER RÖMISCHEN ZEIT

##### N. 1

*Τάτεις ἐτίμησε τὸν Ἀππὺν τὸν ἐαυτῆς ἄνδρα ἔτι ζῶσα καὶ τὰ τέκνα μνήμης χάριν καὶ ἐαυτήν. Τίς δέ ταύτη θαλάμειν κακὸν προσποιήσῃ, κατηραμένος ἦτω αὐτὸς καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ καὶ ἐκ τέκνων τέκνα.*

1) *Τάτεις*. In dieser Inschrift kann der Personenname *Τάτεις*, den Kretschmer<sup>1</sup> als einfachen Lallnamen betrachtet mit dem bekannten karisch-kleinasiatischen und armenischen Personennamen *Δάδας* (armenisch *Δαθ* oder *Ταθ*), den (den karischen *Δάδας*) der Vater von *Θέμισσος* trägt, verglichen werden. Vrgl. auch die aus den phrygischen Inschriften bekannten Personen-

<sup>1</sup> Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache s. 348.



namen *Λάδης* (*Ισμαράδου*), *Λάδα* (Feminin) *Κανκάρου*, *Λέτα* oder *Λέτη* (*Μένανδρος Λιστάροχον ἐποίησεν Λέτη ἰδίᾳ πενθερᾷ*) *Τάτα* (*Τάτα ἡ σύμβιος αὐτοῦ*). *Τάτας* *Τάτας Μικύλου*). Vgl. auch die kleinasiatische und armenische Stadtnamen *Λαδάσταρα*, *Λαδάκεστα*, *Λαδόπολις* und den kappadokischen Monatsnamen *Λάθουσα* oder *Τεθονοσία*. Der Name des angeblichen Sohnes des kari-schen mythischen Helden *Λαδα*, des *Θεμισσός* nämlich, scheint nichts anderes zu sein als die griechische Übersetzung des Namens *Λάδας*. *Θεμισσός* ist freilich aus *Θέμυς* hergeleitet. *Tad* aber in der armen. so wie *Dad* in der pers. Sprache, nichts anderes bedeutet als *θέμυς*, *jus*, (so auch armen. *tadem* — richten, *tadasdan* (vgl. den kleinasiatischen Stadtnamen *Λαδάσταρα* — Gericht).

2) *Θαλάμειν*. Das einzige interessante Wort in der Inschrift 1 ist *Θαλάμειν* (« *ταύτῃ θαλάμειν* ») *Θαλάμειν* ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, ein parety-mologisch mit dem griech. *θάλαμος* verwechseltes und der Form nach hellenisirtes phrygisches Wort, das eigentlich *Grab* bedeutet. Dies schliess' ich aus der armen. wzl. *Thal* *Thalem* — graben, *Thalumu* — Begräbniss. Ob das griech. *θάλαμος* in irgendeiner Beziehung zu der armen. w. *Thal* steht, die auch den allgemeinen Sinn von *decken*, *στέγειν* hat (Vgl. das arm. *Thalay* — kopfdecke. *Thaland* — *ὀμὴν*) lass' ich dahingestellt. Das zu vermuthende phrygische Wort lautete wahrscheinlich etwa *thalam* oder *thalamn*. Die Endung *am* in den armenischen Verbalien (so *hnayem* — sorgen, *hnam* — Sorge; *zk-em* — fühle, *an-zk-am* — ἀναισθητος) wie in den kleinasiatischen und armenischen Localnamen (*Πέσγαμον* *Lygdamum*. Vgl. den arm. Stadtnamen *Chram*) ist nicht ungewöhnlich. Die gewöhnliche Endung aber

der Verbalien im armenischen ist *umn*. Das arm. *Thalumn* bedeutet nur *Begrübniss*, hingegen das phrygische *θαλάμειν* bedeutet die Begräbnisstätte. Was den Auslaut *n* (*θαλάμει[ν]*) in der phrygischen Dativsuffix anbetrifft, so kann man ihn auch in dem armenischen Dativsuffix der auf *mn* endigenden Verbalien finden (So vgl. *sermn* — *σπέρμα*. Dativ. *serman*.) Aehnliches kommt auch in einigen sowohl armenischen als phrygischen antonymischen Dativendungen vor. So das arm. *soin* — dieser, in Dativ *semin*. Ebenso *noin* — dieser, in Dativ. *nemin*. Vrgl. das phryg. *σεμοῦν κνουμά-νει* — *τούτω τῷ μνήματι* (s. w. unten).

## N. 2

Ἀντίπατρος καὶ Βαβὼς Πασίωνος Λεοντ(ίῳ) ἀδελφῷ  
ιδίῳ καὶ Ἀφίᾳ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ Γλύκων γαμ(β)ρὸς μνήμης  
χάριν. Ἰὼς ταμὰν καὶ κακὸν ἀδδακεττι, εἰπτετικμενὸς εἶπον.

1) *Ἰὼς*. In der phrygisch abgefassten Verfluchungsformel dieser Inschrift das erste Wort *ιὼς* ist offenbar ein phrygisches unbestimmtes Relativpronom aus derselben wrzl. wie das griechische *ὅς* (*οἷ αἷ*). Snert. jas. jat.

2) *Ταμὰν*. Dieses von Ramsay als Schade (*harm*)<sup>1</sup> erklärte phrygische Wort ist offenbar der Dativ eines dem armen. *ta* und *toin* entsprechenden phrygischen Demonstrativpronomens des armenischen *da* oder *ta* —

<sup>1</sup> Nach der Erklärung von Ramsay muss der ganze Vorsatz der Verfluchungsformel so erklärt werden: *ὅς ἂν ζημίαν καὶ κακὸν ποιήσῃ* (Ἀλλὰ τίνα πράγματι ζημίαν καὶ κακὸν ἂν ποιήσῃ :). Der Begriff von *Grab* bleibt so ganz aus.

οὗτος der dativ ist *tma* und *tmane* (i *tmane* mit der praepos. I — *aθ*) der *Doin* oder *Toin* — οὗτος *tmin* (*timin*). Beide armenische Wörter, sowohl *tmane* als *tmin* scheinen identisch mit dem phrygischen *ταμεν* — *τοδτω* zu sein.

3) *Kai*. Wie die Folge der Wörter zeigt, muss *kai* als *μνημα* erklärt werden. Was das Etymum des Wortes anbetrifft, so kann es mit dem karischen *σοδα* — *τάφος*, dem griech. *κῶς* — *εἰρκή*; *κοίλος*, *κανλός*, *κόοι* (*κοιλώματα* Hesych), lat. *cavus* verglichen werden.

4) *Αδδαεττι*. Dieses phrygische Wort bedeutet offenbar *ποίησις*, und so ist sein Etymum entweder auf die wrzl. *dha*, *da*, *tha* *ἔθηκε* — *ἐποίησε* (Snert. *dadhāmi* oder *takshāmi*, deutsch *Thun*. *That*) oder auf die w. *da*, *da* (*δαίνα*, *δαίδαλος*) zurückzuführen. Ich bemerke nur das auch in vielen griechischen Dialecten von Kappadokien, in denen nicht wenige alte kleinasiatisch-armenische Wurzel bis heute sich erhalten haben, ist *δάζω* — *ποιω*. Vrgl. den alten kappadokischen Monatsnamen *Αάδουσα* oder *Ταδουσία*, und *Τεθουσία* dessen Wurzel und Etymum von P. de Lagarde auf das baktrische *Dadousi*, *dada* — Schaffer zurückgeführt wird (s. oben s. 3.).

5) *Ετιτεταμενος*. Wenn man die phrygisch abgefassten Verfluchtungs-formeln der griechisch-phrygischen Inschriften mit den griechisch abgefassten ähnlichen Formeln der griechischen Inschriften von Phrygien vergleicht, so muss man die Wörter *ετιτ(τ)-ετικμενοι ειτου* als *ἐντόχοιτο* mit passiver Bedeutung, also gegriffen werden erklären. So scheint in N. V (bei Ramsay) dieselbe Verfluchtsformel in beiden Sprachen abgefasst zu sein. *Ις κε σεμου κνουμνος α(δ)ακεν με διως ζ[ε]μ[ε]λῶ ἐτιτεταμενος ειτο(ν)*. Dieser phrygisch abgefassten Verfluchtsformel folgt bald eine griechisch



abgefasste F. « Ὅς ἂν δὲ κακῶς [π]ύσῃ[ι], τέκνα ἄωρα ἐντόχοιτο].

*Εἶπον* ist offenbar eine Imperativform, wie das griech. und latein. *ἔστω*. *esto*. Was nun die grammatische Form und das Etymum von *επιτετιγμενος* oder *επιτετιγμενος* betrifft, so betrachte ich es als ein zusammengesetztes Participium passivum.<sup>1</sup> Der erste Theil des Compositums, nämlich *επι*, ist wahrscheinlich eine Praeposition wie das arm. *end*, oder *ent* = *ἀντί*, *πρός*, *κατά*. *Τετιν(γ)μενος* kann freilich mit dem armen. *tik* Spiess. *Tika-hatz* = *δορίπληκτος*. Vrgl. Pers. *tik* = *impetus*. *tekiden* = *cito currere*. *tekaniden* = *amovere, dispellere*. Richtiger aber muss man das *επιτετιν(γ)μενος* mit der griech. W. *τιν*, *τεκ*, *τεχ*. *τυχ*. *τίπτειν*, *τεκεῖν* (eigentlich = werfen), *τυγχάνειν* (= treffen « ἡμβροτες, οὐδ' ἔτυχες »), *τυκτός*, *τύκος* (= Meissel) in Verbindung bringen, falls diese griech. Wrzl. mit der oben erwähnten armen. *tik* und pers. *tek* nicht dieselbe ist. *Επιτετιν(γ)μενος* also = *ἐντετινγμένος* in der ursprünglichen Bedeutung von *τυγχάνω*, also = getroffen, schwer getroffen.

### N. 3

*Ιος νι σεμουν κνουμανει κακον α(δ)ακετ . . . επιτετιγμενος ειπον.*

1) *Ιος νι*. Über *ιος* ist schon oben gesprochen worden. *Νι* aber ist wahrscheinlich eine mit dem

<sup>1</sup> In den griechisch abgefassten Verfluchtsformeln der Verfluchungssatz lautet auch « κατηραμένος ἦτω (s. N. 1) und « ὑποκατάρατος ἔστω » und « ἄωροις περιπέσοιτο συμφοραῖς ». *επιτετιν(γ)μενος* aber entspricht besser dem *ἐντόχοιτο* und muss die in den Inschriften dieser Verbformsform gegebene passive Bedeutung (*ἐντόχοιτο* = *ἐντετυγμένος εὔη*) nur in solchem Sinne aufgefasst werden.

griechisch. *ἄν* (*ως ν — ὅς ἄν*) gleichbedeutende im armenischen nicht vorkommende phrygische Partikel.

2) *Κρομᾶναι*. Das interessanteste phrygische Wort in dieser Inschrift ist das offenbar *Grab* bedeutende W. *κρομᾶναι*. Es ist wahrlich merkwürdig, wie Ramsay, Kretschmer und andere sich in der etymologischen Erklärung dieses Wortes geirrt haben, da es doch ganz einfach aus dem armenischen *qounem* (*qoun-em*) — schlafen erklärt werden muss. *κρομᾶν* also bedeutet *κοιμητήριον*. Das Suffix *man* ist in der arm. Sprache ein *locatives*. So *kerez-man* — Grab. *sandi-man* — Gegenüber (*sandi-gegen*). *kine-man* (*kine* — Wein). *Hnga-man* — Rauchgefäß (*Houng* — Rauch. *θυμιάμα*). Vrgl. pers. *man* — mansio, domus. Vrgl. auch die kleinasiat. Stadtnamen *Κομᾶνα*, *Δομᾶνα*, *Σιμᾶνα*, *Γαλμᾶνα*.

3) *Σεμουν* ist ein Demonstrativpronomensdativ, den kann man, statt in den slavischen Sprachen etwa gezwungener Weise zu suchen, wie Fick gemacht hat, ganz einfach aus dem armen. Demonstrativpronomensdativ *s(e)min* (Dativ des Pronomens *soin* — dieser) oder *s(ema)* und *(s)emane* (Dativ des Pronomens *sa* — dieser) erklären. Beide armenische Formen *s(e)min* und *s(e)ma* oder *s(e)mane* sind beinahe ganz dieselbe mit dem *σεμουν*.

4) *α(δ)ακετ* s. *αδδακεττι* N. 2.

#### N. 4

Διόδοτος Μακεδονικό(ς) . . . Ἀριστάρχου ἐποίησεν Δέτη  
*ἰδίᾳ πενθερά.*

*Ιος ν σεμον . . . . . κακουν αδακετ, αινιοι θαλαμει,*  
*δηδιος ξεμελω [ετιτετ]ικμενος ειτον.*

1) *Αἰνιοι*. In dieser Inschrift findet sich ausser den schon erklärten phryg. Wörtern (*ιος, η, σεμο(ν)ν, αδακετ, θαλαμει*) das neue Wort *αἰνιοι*. Aus dem Zusammenhange der Wörter *αἰνιοι θαλαμει* entnehme ich dass wir hier ein neues Demonstrativpronomen haben und zwar in Dativ. Und gerade dieses Demonstrativpronomen findet sich in dem armen. Demonstrativpronomen *ain* mit dem Dativ *ainm, ainmig, j-ain*. Hier aber das Dativsuffix des Pronomens nähert sich mehr dem griechischen, als dem armenischen.

2) *Δηδιος*. Das Wort scheint ebenfalls Demonstrativpronomen zu sein, und wahrscheinlich in Genitivform. *δηδιος ζεμελω* = *τούτου οἱ παῖδες*. Vrgl. die schon oben (N. 2) erwähnte armenische Demonstrativpronomina *d(t)ia* und *d(t)oin*.

3) *Ζεμελω*. Dieses Wort ist schon von Sayce mit dem aus Hesychius bekannten phrygischen Worte *ζέμελεν* (*βάρβαρον ἀνδράποδον. Φρύγες*) verglichen worden. Die eigentliche Bedeutung des Wortes scheint *Kind* oder *Sohn* zu sein. In diesem Falle muss man das Etymum des Wortes auf die Wrzl. *γεν.* armen. *յնan*. Lat. *gen* und *gem.* *geminus, gemellus* beziehen.

## N. 5

.....  
*γλυκντάτω Ζωτι(ν)ῳ μνήμης χάριν. Ισκε σεμον κ(ν)ουμινος .*  
*[κακον] α(δ)ακεν μεδιως ζεμελω επιτετικμενος ειτο(ν).*

*ὅς ἄν δὲ κακῶς (π)υήσε(ι), τέκνα ἄωρα ἐντύ(χοιτο).*

1) *Ισκε* scheint gleichbedeutend mit *ὅς ἄν* zu sein, also *ισκε* = *ιος η* (N. 2) = *ὅς κε(ν)* quisque (in den



griech. kappadokischen Dialecten *κίσκε*). *Ις* scheint also wie *ιος* ein Demonstrativ und zugleich auch Relativpronomen zu sein. *Κε* ist offenbar dasselbe mit dem homerischen *κε*, *κεν* (*ὄ, τι κεν κεφαλῇ καταλεύσω*).

## N. 6

*Ιος νι σεμονν κνουμάνει [κακουν] αββερετ, α(ι)νον . . . .  
ητιτετικμενος ειτον.*

2) *Αββερετ*. Dieses neue phrygische Wort ist offenbar *ἐνέγκη* zu erklären. Vrgl. das griech. *φέρω* lat. *fero* arm. *perem*. pers. *berem*. Macedon. *βερε* (*Βερενικη*). Das Wort darf nicht als mit einer Praeposition *ab* — *ad* zusammengesetzt betrachtet werden. Das *a* oder *ab* in *a(β)βερετ* scheint, wie in *a(δ)δακετ*, ein Praefix zu sein.

3) *Α(ι)νον* ist wahrscheinlich eine Genitivform des oben (N. 4) erwähnten Demonstrativpronomens *αινι-οι*.

## N. 18

*Αινικος σεμονν κνουμάνει κακουν αδδακετ, αινι μαν-  
καβεο . . . .*

1) *Αινικος*. Hier finden wir das aus anderen Inschriften bekannte Demonstrativpronomen *αινι* mit einem Suffix oder Partikel *κος*, wodurch das Demonstrativum in ein unbestimmtes Relativpronomen überzugehen scheint. *αινικος* also — *ιος νι, ις κε* (s. N. 3 u. 5). Vrgl. die griech. kappadok. *ἀστζέ* — *οὔτω ἀστζεκο* — *ὅπως ἄν*.

2) *Μανκαβεο*. Das Wort scheint dasselbe mit dem *μανκατι* des N. 26 (s. unten) zu sein. s. N. 26.

### N. 21

*Αὐρ. Κυρίλλα Μύρωνος σύμβιος Αὐρ. Πάσα Μιν(ν)έου τοῦ καὶ Κυρίωνος καὶ Ἀππᾶς γαμβρός αὐτῆς καὶ Τάτα ἡ σύμβιος αὐτοῦ ζῶντες κατεσκεύασαν τῇ μητρὶ τὴν σορόν.*

*Ιος σα σορον κακε αδακετ, με ξεμελω επιτετικμενος ειτου.*

1) *Σα*) ist offenbar ein Demonstrativpronomen — *οὗτος* (*σα σορον* — *ταύτη τῇ σορῷ*) ganz dasselbe mit dem arm. Demonstrativpron. *sa* — *οὗτος* (vgl. auch *soin* — dieser wie *ta* und *toin*, *na* und *noin*) Vrgl. mit diesem *sa* das Snert. *sa*, *sa-s* — er. Griech. *σήμερον*. Deutsch. *sie*, *so*.

2) *Σορον*) kann gewiss als ein Lehnwort aus dem griech. *σορός* betrachtet werden, obwohl *σορός* im Griechischen nicht eigentlich das Grab bedeuteth. Jedenfalls kann man aber das W. auch mit dem armen. *sorem* — eindringen. *sor* — *τρῶγλη* vergleichen (Vergl. auch das pers. *hour* — Grab).

### N. 26

*Ιος νι σεμον κνουμανι κακον δακετ, αινι μανκατι ιπιτετικμενος ειτου.*

1) *Μανκατι*). Hier ist interessant das Wort *μανκατι*, das *Kind* oder *Kinder*, zu bedeuten scheint. Also *αινι μανκατι ιπιτετικμενος ειτου* — *οὗτος σὺν παισὶν ἐντυ-*

χοιτο. Vrgl. N. 5, « τέκνα ἄωρα ἐντέ[χοιτο], u. N. 21, ιος.... με ξημελω επιτετικμενος ειτου, με ξημελω — τοιτον τὰ τέκνα. Wirklich, kann man *μανκατι* mit der armen. Wrzl. *mang(k)*, *manong(k)* — *πατς*. *mang(k)* — *ig(k)* — *παιδάριον*, in Verbindung bringen. Das armenische Wort [*mang(k)*] hat im Pluralnominativ, ausser der gewöhnlichen Endung *k* (*manong k*) auch die Endung *ti*, (*a*)*ti* also *mangti* — *πατδες*. Diese zweite Form ist beinahe ganz dieselbe mit dem phrygischen *Μανκατι*.

### *Μανκαβεο* (N. 18)

Mit dem *Μανκατι* scheint *Μανκαβεο* (N. 18 *αυι μανκαβεο*) ganz dasselbe zu sein. Zu bemerken ist aber dass die Form *mankab* im Armenischen ist *instrumentalis* (*kortzagun*), das als « durch die Kindern » oder « mit den Kindern » erklärt werden muss. *αυι μανκαβεο* also — er mit den Kindern. Dann aber muss vielleicht auch *αυι μανκατι* so erklärt werden und *μανκατι* als *Instrumentalis* angenommen werden, obwohl *mang(k)ti* im Armenischen Nominativform ist. (Cfr. skrt. suffix *bhyas*, lat. suffix *bus*).

So viel über die phrygisch abgefassten Inschriften der römischen Period. Jetzt gehen wir zum Erklärungsversuche der archaischen, nämlich der griechischen Zeit gehörenden, phrygisch abgefassten Inschriften über, indem wir diese nach der von Texier und neuerdings von Ramsay abgeschriebenen Texten geben. In dieser Aufgabe will ich nicht alle die bis jetzt von



verschieden Gelehrten gemachten Erklärungsversuche der gesagten Inschriften ausführlich besprechen, sondern ganz einfach meine eigene Erklärungsversuche zur Kenntniss bringen.

b) INSCRIFTEN DES GROSSEN MIDAMONUMENTS

I. *Ατες* (nach Ramsay, *Ατις* nach Texier) *αρκιεβαις* (nach R, *αρκιαβος* nach T.) *ακενανογ(λ)αβος Μιδαι λ(γ)α-φαλ(γ)ται* *Φανακτει* *εδας*.

II. *Βαβα μεμεφαις: προιταβος: κφι· γ(ξ)αναφορ(ξ)ος* (nach T. nach Ramsay *κφι· γαναφεξος*) *εδας*.

In der Inschrift 1

1. *Ατες* oder *Ατις* ist gewiss der bekannte Lydisch-phrygische Eigennamen.

2. *Αρκιαβος* oder *αρκιεβαις* kann aus dem armen. *argay* — König (griech. *ἀρχός*) oder aus dem armen. *arkoy* — Ehrwürdig erklärt werden.

3. *Ακενανογ(λ)αφος*. Dieses Wort, das Lassen als Object des Satzes betrachten wollte (also das Monument, das Grab?) Ramsay aber als einen Eigennamen in Genitiv (analog mit *Dorulas*, *Dorula-φος*, = *Δορύλαος*), muss vielleicht auf die armen. Wrzl. *agen. agn. agna-wor* = *περιφανής*, *agna-zon* = Ehrenvoll, *agnouzem* — Verehren bezogen werden: *ακενανογ(λ)αφος* ist vielleicht eine Adjectiv oder Adverbialform und bedeutet *achtungsvoll*, *εὐσεβής* (oder *εὐσεβῶς*), *εὐλαβής* (oder *εὐλαβῶς*).

4. *Μιδαι* ist gewiss Dativ von *Μιδα(ς)*.

5. *Favaktei* — *āvakti*.

6. *I'(λ)afay(λ)tai*. Unerklärlich; es scheint ebenfalls Dativ zu sein.

7. *Eδaεs* ist offenbar — *ἐποίησε*. Vrg. das *αδ(δ)aker* der phrygisch. Inschrift der röm. Zeit.

### In der Inschrift 2

1. *Baβa* ist der bekannte phrygisch-kleinasiatische Götter- und Personen-name.

2. *Μεμεβαιs* als parallel von *αρκειβαιs* ist wahrscheinlich ein Adjectiv. Es ist von Lassen mit dem griech. *μεμαώς* verglichen worden (Also *μεμεβαιs* — bereitwillig, ergeben?).

3. *ΠροιταFos* als parallel von *ακενανογ(λ)αFos* ist vielleicht eine Adjectiv- oder Adverbialform.

Was das folgende

4. *Kφι ζavaFoz(ξ)os*. oder *κφι. ζavaFozos* betrifft, so kann ich nicht begreifen, was Lassen mit der willkürlichen Veränderung der Wortfolge zu erreichen hoffte, indem er die in dem Texte von Texier vorhandene *κφι ζavaFozos* in *κφιζav: aFozos* verwandelt.

*ZavaFozos* oder *I'avaFozγ(ξ)os* oder *ZavaFεξoi* kann aus dem armen. *ǰnem* — gebären sein. Setzen wir die Wrzl. des Wortes als *ǰan* (*ǰna*, *γav*, *zen*. Vgl. das pers. *zen* — *γυνή*. *zen-iden* — gebären), so ist das Suffix *aFoz* also *avor* ganz armenisch. Auch das Suffix *aFεξos* kann mit dem arm. Verbalien suffix *itz* (*ǰnitz* — *γεννήτωρ*) verglichen werden. *Kφι* ist wahrscheinlich mit dem griech. *σφός* lat. *suus*, bactr. *qwa* zu vergleichen. Demnächst *Kφι-ζavaFozos* — *σφῶ γεννήτωρ*.

5. *Σικεμav* oder *Σικεν(ε)μav*. Dieses Wort (*Σικεμav* bei Texier, *Σικενεμav* bei Ramsay) ist sowohl von linguistischem als von mythologisch-ethnologischem Gesichtspunkte an das wichtigste aller hier erörterten phrygischen Wörter. Das Wort *Σικε(νε)μav* bedeutet, wie die ganze Reihe der Wörter zeigt und wie die Erklärer es annehmen, *Grab*. Und diese Bedeutung kann uns zum richtigen Etymum des W. führen.

*Σικε(νε)μav* in der Bedeutung *Grab* kann von Gesichtspunkte dieser Bedeutung und des Locativsuffixes *μav* mit *κρουμav(ει)* der phrygischen Inschriften der röm. Zeit verglichen werden. Eine etymologische Verbindung aber zwischen beiden, wie Ramsay es versucht hat, ist ganz verfehlt. Weil während das Etymum und die Bedeutung von *κρουμav* ganz einfach und leicht aus dem armenischen *kun* = Schlaf, *kun-em* = schlafen, *kunaran* = *κοιμητήριον*, mit dem kleinasiatisch-armenischen Locativsuffix *man* erklärt wird, muss *Σικενεμav*, in dem wir ebenfalls das Suffix *μav* finden, ein Ort für *Σικε(νε)* bedeuten. So in der armenischen Sprache findet sich das Wort *S(i)gai* (das armenisch *σ(i)καί* ausgesprochen wird). Das Wort entspricht in der armenischen Uebersetzung des alten Testaments dem griech. *γίγας*, und wird auch in den armenischen Lexica so erklärt. Dies kann aber nicht die genaue Bedeutung des Wortes sein. Ursprünglich muss das Wort eine allgemeinere Bedeutung gehabt haben, also die Bedeutung des ausserordentlich starken, des Helden, des mächtigen.<sup>1</sup> Das Etymum des armenischen Wortes

<sup>1</sup> Die zwei armenische Wörter, durch die man das griech. *γίγας* übersetzt, nämlich *d(t)intzazu* = *θεσγιντζ* und *Katz* = tapfer entsprechen nicht genau dem Sinne des griechischen Wortes.



muss auf eine arische Wurzel bezogen werden, die wir wahrscheinlich in den nordenuropäischen Sprachen finden. Diese W. ist die des deutschen Wortes *Sieg*, *siegen* (altdeutsch *Sigi* (Vrgl. die deutschen und keltischen Heldenamen *Siegbert*, *Segobriga*, *Segovesus*). Unabhängig aber von der etymologischen Frage ist es gewiss dass *S(i)gai* im Armen. den Held, den *gigantischen*, aber auch den mächtigen, den König zu bedeuten scheint. Und diese Bedeutung scheint auch der armenische Königsname *S(i)gai-orti* — Kind, Sohn von *S(i)gai* zu haben. So heisst einer der mythischen Könige von Armenien (Moses Chōrinatz. *Gesch. von Armenien* I, 19). *Sigaiorti* heisst auch ein armenischer König zeitgenoss von Senacharib, bei dem beide Söhne dieses Königs nach der Ermordung ihrer Vaters sich geflüchtet sein sollen (Moses Chor. I, 23).

Aus dieser Combination der Namen geht deutlich hervor dass das phrygische *Σικε(ρε)μαν*, wenn es in einer Verbindung mit dem armenischen Namen steht, nicht anderes als das Grab eines Helden oder eines Königs bedeutet, also ist entweder dem griechischen *ἡρώων* gleichbedeutend oder wahrscheinlich bedeutet einfach Königs-Grab<sup>1</sup> βασιλικὸν μνημα. Dass aber *S(i)gai* oder *S(i)kai* wirklich ein Held bedeutendes

<sup>1</sup> Die Annahme von Kretschmer (s. 232) dass es sich hier um zwei Wörter handle, deren das erste *σι*, also ein Demonstrativ pronomen, und das zweite *σιςμαν* als *Grab* (aus dem Snert. *khan* — graben zu erklären sei, kann nicht richtig sein, erstens weil *σις(α)μαν* ist offenbar nur ein Wort; zweitens weil das phrygische Demonstrativ ist *sa* nicht *si* (Olen. s. Inschrif. N. 21). Die richtige Erklärung des Wortes scheint *Grab*, und zwar *ἡρώων* oder Königsgrab sein. Diese Erklärung wird oben vielfach begründet.

phrygisch-kleinasiatisches Wort ist, das kann man auch aus einer anderen Combination der Namen mit Sicherheit schliessen, nämlich aus der Verbindung des phrygischen *Σικε(ρε)μαν* mit anderen altkleinasiatischen Ortsnamen.

a'. *Σίγειον*. *Σίγειον* hiess, wie bekannt, ein Vorgebirge auf der asiatischen Seite des Hellespontus, Elaeus gegenüber (in der europäischen Ufer), wo das *Πρωτεσιλάειον*, also das Grab des Helden Protesilaos lag. Auf *Σίγειον* aber befunden sich *tumuli* (τύμβοι), ein Heiligthum und ein Grab des Achilleus, das so genannte *Ἀχιλλεῖον* (Strab. XIII, 595 « τοῦ μὲν οὖν Ἀχιλλέως καὶ ἱερὸν ἔστι καὶ μνημα πρὸς τῷ Σίγειῳ »). Man zeigte an demselben Orte die Gräber der Helden Patroclus und Antilochos (*Πατρόκλου δὲ καὶ Ἀντιλόχου μνηματά*). *Σίγειον* war also ein mit drei berühmten Heldengräbern und einem Tempel von Achilleus geheiligter Ort, wo die Einwohner von Ilion den Helden Opfergabe (*ἐναγισμούς*) darbrachten. Es ist aber sehr wahrscheinlich dass die Verehrung der Gräber auf *Σίγειον* von Seiten der griechischen Colonisten des Hellespontus ihren eigentlichen Ursprung bei kleinasiatischen Völkern hat und von den Griechen auf die griechische Helden des trojanischen Krieges übertragen worden ist. Der Name *Σίγειον* ist nicht griechisch, sondern kleinasiatisch und kann sehr gut mit oben erörterten armenisch-germanischen Wurzel *Sigi S(i)gai* in Verbindung gebracht werden.

*Σίγειον* also scheint ganz dasselbe mit dem *Σικεμαν* der phrygischen Inschrift zu sein, mit dem einzigen Unterschiede, dass in dem gräcisirten phrygisch-kleinasiatischen Namen *Σίγειον* das kleinasiatisch-armenische

Suffix *man* durch das griechische Localsuffix *ειον* oder *ιον* ersetzt worden ist (Vrgl. *ἡρώειον*, *ἡρώιον*).

*Sigu*. Und so inuss sehr wahrscheinlich auch das *Sigu* der von Schliemann entdeckten nichtgriechischen Inschrift von Troja mit *Σιγειον* in Verbindung gebracht werden.<sup>1</sup> Ist diese meine Erklärung richtig, so könnte ich zwei andere kleinasiatisch-phrygische oder trojanische Wörter in diese combination einschliessen, nämlich die Namen *Σκαμάνδοριος* und *Σκάμανδρος* und *Σκαυαι πόλις*.

<sup>1</sup> In der von Schlieman in Troja 1873 gefundenen nicht griechischen Inschrift (in deren Schriftzügen Burnouf die Grundzeichen der chinesischen Inschrift, Max Müller phönikische Buchstaben, schliesslich hethitische erkennen wollte, hat professor Haug die Wörter *Ta. i. o. Si. i. go* oder *Si. i. go. ta. i. o* gelesen und *Si. i. go* also *Sigo* mit *Σιγειον*, *Σκάμανδρος*, *Σκαυαι πόλις*, *Σιγχιος* (dem Namen des Gemahls der Dido), ferner *Sigon* (einem Ortsnamen auf der phönikischen Festlande) in Verbindung gebracht (Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1874 N. 32), während Alfred Resch (Allg. Zeit. 1874 N. 140) denselben Namen (*Si. i. go*) der Trojanischen Inschrift auch mit dem aus Bibel (Num. XXI, 21. Deuteron. IV, 4) bekanntem amoritischen Königsnamen *Σιχων* und mit dem hebraischen Stadtnamen *Sichem* verglichen hat. Also betrachteten Beide (Haug und Resch) das *Sigo* der Inschrift und mit ihm auch das *Σιγειον*, *Σκάμανδρος* und *Σκαυαι πόλις* als Wörter semitischer Abkunft. Diese Meinung aber ist gegenüber der oben dargestellten Combination der phrygischen *Σιζαμιν* mit *Σιγειον* bez. *Σκάμανδρος*, *Σκαυαι πόλις* und dem armen. *S(i)gas* widerlegt. Die arische Abkunft aller dieser Namen wird durch diese Combination ganz klar gestellt. Und wenn die von Haug gemachte Entzifferung der trojanischen Inschrift richtig ist, so ist das in dieser gelesene Wort *Sigo* ganz identisch mit *Σιγειον*. Uebrigens scheint die von Alfred Resch vorgeschlagene Zusammenstellung des trojanischen *Sigo* mit dem phönikischen Gottesnamen *Σιτών* (Euseb. Praep. Ev. 1,10 p. 26 « *Δατών ὅς ἐστι Σιτών* ») nicht treffend zu sein. Ebenso scheint die Meinung dass durch den Namen der Hafenstadt *Sigo* der obigen Inschrift, *Σιγειον* als eine phönikische Niederlage erwiesen sei, verfehlt zu sein.



Σκαμάνδριος wird bei Homer selbst mit Ἀστυνάξ eng zusammengestellt.<sup>1</sup> Diese Zusammenstellung aber kann uns die Zusammensetzung des Wortes Σκαμάνδριος aus Σκα (sgai) — Held, König, ἀναξ und mandra — Burg (Vgl. μάνδρα — ein mit einem Zaun umgebener Ort. Snert. mandira — domus, mandura — stabulum)<sup>2</sup> erklären. Σκαμάνδριος oder ursprünglich Σκάμανδρος also (— Ἀστυνάξ — Stadtkönig, Malkart (?) Vrg. Ἀστυνοη Γόρδιον (κέστα gherda, gorod. — κτίσμα . πόλις) Πολίτης (ein Sohn von Priamos) Urbanus als Personennamen) war ein troisch-phrygisch-kleinasiatischer Helden- oder Königsname, von dem auch der trojanische Fluss oder Flussgott Σκάμανδρος seinen Namen erhalten hat. Dass der Name Σκάμανδρος in diesem Sinne in allgemeinerem Gebrauche bei troischen Völkern stand, erhellt auch aus einer alter Ueberlieferung. Σκάμανδρος nämlich war nach Nicolaus von Damascus der erste König von Troja, dessen Name mit einem der ältesten kleinasiatischen mythischen Namen, dem Dada verbunden wird.<sup>3</sup> Es mag nun dass Σκάμανδρος grammatisch nicht genau Ἀστυνάξ erklärt wird; es mag nicht « Stadtkönig », sondern « Königs-stadt » bedeuten. Indessen finden wir dieselbe grammatische Bildung in dem karischen Σουάγελα

<sup>1</sup> Il. VI 402-3 « τόνρ' Ἐκτωρ καλέεσκε Σκαμάνδριον. αὐτὰρ οἱ ἄλλοι Ἀστυνάκτα· οἷος ἐρέετο Ἐκτωρ. » Vrgl. XXII 500 u. 506 « Ἀστυνάξ, ὃν Τρώες ἐπὶ κλησιν καλέουσιν ».

<sup>2</sup> In dem phrygischen Μανδράπολις scheint πόλις eine Uebersetzung des phrygisch-kleinasiatischen μάνδρα zu sein.

<sup>3</sup> Nicolai Damasceni Excerpta et Fragmenta Ed. Orelli p. 36 « Σκάμανδρος ὁ βασιλεύς, πρῶτος τῶν Τρώων, Σάμωνι χρησάμενος συνεργῶ τὸν ἐν Τρωάδι ἐνίκησεν, ἀποθανόντος δὲ Σάμωνος κατὰ τὴν μάχην, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ Δάδαν, μητέρα τῶν νεανίσκων εἰς τὸ Πόλειον ἐξέπεμψε διὰ κήρυκος ». Vrgl. Steph. v. B. (u. d. W.).

(*Königsgrab*. Dieses Wort auch muss wörtlich Grabskönig erklärt werden). Sonst gibt es auch im Griechischen Composita, in denen die obige Erklärung *Σκάμανδρος* — Stadtkönig ihre Analogie findet. So z. B. *Λωρόθεος* — *Θεόδορος* Vgl. *Ἀρχιμανδρίτης*. Aber wenn auch *Σκάμανδρος* als *Königstadt* erklärt werden muss, so hindert uns dies nicht die ursprüngliche Bedeutung des Namens auf die Stadt selbst von Troja zu beziehen und aus diesem Namen die beide andere, sowohl den des Flusses *Σκάμανδρος* als den des Helden oder Königs *Σκαμάνδριος*.<sup>1</sup>

*Σκαυαὶ πύλαι* (auch *Λαρόδαναι*) heisst bei Homer das zu dem Felde von Troja und zu dem Lager der Griechen führende Thor von *Ilios* (Il. III, 145; VI, 393). Das ist nirgends von dem Dichter als *σκαυαὶ* also *link* erklärt wird. Wenn aber die alten und die neuen Erklärer des Dichters den Namen mit dem griechischen Adjectiv *σκαυός* — *link* als identisch annehmen und als westliches Thor erklären, so ist dies eine ganz willkürliche Erklärung, zumal weil Homer nichts von anderem also ostlichem, oder nur rechtseitigen (*δεξιαὶ πύλαι*) sagt. Ich glaube in *Σκαυαὶ πύλαι* muss man das Ueberbleibsal eines kleinasiatisch-armenischen Wortes annehmen und das *Σκαυαὶ πύλαι* (die Pluralform wird wahrscheinlich um das grossartige darzustellen gebraucht) also das einzig von dem Dichter oft erwähnte, das *πεδίονδε* führende auch *Λαρόδαναι* genannte eigentliche

<sup>1</sup> Die Form *Σκαμάνδριος* ist gewiss nur griechisch, von Homer zum Unterschiede des Helden oder Königs *Σκάμανδρος* von dem gleichnamigen Fluss oder Flussgote gebrauch. Sonst *Σκάμανδρος* hiess, der erste König von Troja (s. oben S. 18. Anmerkung 3).

Thor von Ilios, also das königliche Thor (Porta reale. Vrgl. das Byzantinische *χρυσή πύλη*) erklären und so muss man das Wort mit *Σκαμάνδοριος*, *Σίγειον*, *Σικεμαν* in Verbindung bringen.<sup>1</sup> Selbst wenn man, gestützt auf « *σκαίον ῥίον* » (Odys. III, 295), annehmen sollte, dass Homer unter « *σκαίον* » wirklich « links » d. h. westlich verstanden hat, so liegt in diesem Falle eine subjective Auffassung des Dichters vor, der das Wort als ein griechisches betrachtete: hindurch wird also keineswegs die wirkliche objective Bedeutung des phrygisch-kleinasiatischen Wortes « königlich » widerlegt.<sup>2</sup>

Ueber die anderen phrygisch abgefassten Inscripten der hellenischen Zeit gehe ich hinweg, weil in diesen kann ich nicht viel erklärlichen finden. Bemerkenswerth sind doch die folgenden Wörter.

1) *Ακαράλασον* scheint ebenfalls *Grab* zu bedeuten; oder, wie Ramsay glaubt, bedeutet den Ort, wo die Felsenmonuments der Stadt gesammelt waren. Sonst scheint das Wort aus zwei Theilen zusammengesetzt zu sein. In dem ersten Theile finden wir vielleicht das armenische W. *kar.* — Stein pers. *char* — Stein. (*Akaralasoum* — *λιθόκτιστος*?).

2) *ΑFatζ* ist offenbar ein Zeitwort bedeutend vielleicht *εποίησεν*, *ἔξετέλεσε*. Vergl. das arm. *awarden* — *ἔκτελειν*. Poset. *awardeag* — *ἔξετέλεσε*.

<sup>1</sup> Was das Lautverhältniss von *Σίγειον* und *Σικεμαν*, *Σκάμανδρος*, *Σκαμάντι* in Bezug auf den Uebergang von *γ* in *κ* betrifft, so soll ich bemerken dass das armen. *h* (*g*) wie das griechische *κ* ausgesprochen wird.

<sup>2</sup> Mit *Σκαμάντι πύλη* und den anderen verwandten kleinasiatischen Namen wie auch mit dem armen. *S(i)gain* könnten wir auch das phrygische *Μήν Ἀσκαίος* in Verbindung bringen, wenn dieser Name nicht eher an *Ἀσκηρόν* und *Ἀσκηρός* erinnerte.



3) *Αρεξαστιν* (*ματεραν αρεξαστιν*). *αρεξαστιν* ist vielleicht das Superlativ eines Adjectivs *αρεξ* (Vgl. das arm. *arz'aan* — würdig, Bactr. *areza* — Ehre. Vrgl. auch den aus den Inschriften bekannten kilikischen Personennamen *Αρεξαν*); *ματεραν αρεξαστιν* also — die ehrwürdigste Mutter?

4) *Κουζαβεζον* klingt ganz armenisch. Vrgl. d. arm. *korj* — Arbeit, Dienst. *Korjanitz* — Arbeitstätte *εργαστήριον*. *korjanajon* — der die Arbeit führende, der Künstler.

P. CAROLIDES.





*A la liste des adhérents au Congrès de Rome il faut ajouter  
ceux dont suivent les noms:*

#### NORVÈGE

JANS LIEBLEIN Prof. de l'Université de Christiania.

#### HOLLANDE

HEEGE Mme.

#### SERBIE

POPOVITCH Comm. Prof. EUGÈNE.

#### MEXIQUE

FRANCISCO DEL PASO Y TRONCOSO.

#### RUSSIE

MOHR née VON RADLOW Mme NINA.

DE POLTORAZKY Mlle HERMINE

S. E. DE KROUPENSKY ANATOLE.

S. E. le Général von SCHWEDOW G. DE JAGOW.

#### JAPON

KURARICHI GHIRATORI Prof.

JUNGIRO TAKAKUSU Dr.

#### FRANCE

Mr ISRAEL LÉVI.

Mme ISRAEL LÉVI.

M. FROIDEVAUX.

M. JOSEPH SCHVAB.

M. PAUL BOELL.

Mme HODGE.

Mlle HODGE.

M. PIERRE DEULIN.

Sénior G. RAPPOPORT.

M. H. GALADIN.

M. GEORGES SALMON.

*Au nombre des délégués officiels du XII Congrès il  
faut ajouter l'illustre Professeur TOMSEN, qui représentait  
le Gouvernement de Danemark.*





# INDEX

## SECTION MYTHOLOGIE ET RELIGIONS.

'Alī Ibn Ḥamza and his criticism on famous Arabic Philologists. (Dr. Paul Brūnnle).....	Page 5
Notes de lexicographie égyptienne. (Karl Piehl).....	33
Di un bassorilievo del museo di Perugia. (G. Donati) .....	37
Del nome Papa nelle chiese cristiane di oriente ed occidente. (B. Labanca).. ..	47
The Oriental conception of Law. (Herbert Baynes).....	103

## SECTION LINGUISTIQUE.

Note semasiologiche. (Francesco Scerbo).....	115
Sul trattamento delle liquide indogermaniche nell' indoiranico e specialmente nell' antico indiano. (G. Ciardi-Dupré). .....	127
Intorno alle origini della scrittura lineare. (G. Sergi). .....	195
The inflexion of the Substantive in the Algonquin Languages. (J. Dyneley) .. ..	201

## SECTION GRÈCE ET ORIENTE.

Le premier récit de la mort des prétendants et ses traces dans l'Odyssée. (Helbig) .. ..	233
Die phrygischen Inschriften (P. Carolides) .. ..	243















PJ      International Congress of  
20      Orientalists  
A73      Proceedings  
1899  
v.3

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

